



فهرست مرآت الأصول في شرح مرآة الوصول

٧٤	ومنه المنهج في حفظ	١٠	مرآة
٨١	تذليل الأمر بالشئ	١١	مقدمة
٨٢	ومنه المطلق	١٢	وموضوع
٨٣	واما الله فانه يسع	١٣	المقصد الاول في الادة
٨٦	واما شخص كلام مستقل	١٤	دون حد
٨٧	الصراط لعموم والجمع المعهود	١٥	الاول في الادة
٨٨	واكره المتعة	١٦	الاول في الادة
٨٩	ومن ادوات من يعقل	١٧	الاول في الادة
٩٠	وهو من اكنه لصحات	١٨	الاول في الادة
٩١	وهو من اكنه وصح	١٩	الاول في الادة
٩٢	وما يلحق بالامر	٢٠	الاول في الادة
٩٣	وما انما امره عرف مراده	٢١	الاول في الادة
٩٤	وما ليس به ايراد ظهورا	٢٢	الاول في الادة
٩٥	وما هو من اهل الوسخ	٢٣	الاول في الادة
٩٦	وهو من اكنه اريد دقة	٢٤	الاول في الادة
٩٧	وما من امر به من دونه	٢٥	الاول في الادة
٩٨	وهو الشكل	٢٦	الاول في الادة
٩٩	واما حمل فالحق مراده	٢٧	الاول في الادة
١٠٠	واما المشابهة	٢٨	الاول في الادة
١٠١	واما الحقيقة	٢٩	الاول في الادة
١٠٢	واما المحار	٣٠	الاول في الادة
١٠٣	وهو شرط صحتها حكما	٣١	الاول في الادة
١٠٤	ولا يتبعها من ادبيات	٣٢	الاول في الادة
١٠٥	وهو شرط صحتها فريضة	٣٣	الاول في الادة
١٠٦	وهو من ادبيات	٣٤	الاول في الادة
١٠٧	وهو من ادبيات	٣٥	الاول في الادة
١٠٨	وهو من ادبيات	٣٦	الاول في الادة
١٠٩	وهو من ادبيات	٣٧	الاول في الادة
١١٠	وهو من ادبيات	٣٨	الاول في الادة
١١١	وهو من ادبيات	٣٩	الاول في الادة
١١٢	وهو من ادبيات	٤٠	الاول في الادة
١١٣	وهو من ادبيات	٤١	الاول في الادة
١١٤	وهو من ادبيات	٤٢	الاول في الادة
١١٥	وهو من ادبيات	٤٣	الاول في الادة
١١٦	وهو من ادبيات	٤٤	الاول في الادة
١١٧	وهو من ادبيات	٤٥	الاول في الادة
١١٨	وهو من ادبيات	٤٦	الاول في الادة
١١٩	وهو من ادبيات	٤٧	الاول في الادة
١٢٠	وهو من ادبيات	٤٨	الاول في الادة
١٢١	وهو من ادبيات	٤٩	الاول في الادة
١٢٢	وهو من ادبيات	٥٠	الاول في الادة
١٢٣	وهو من ادبيات	٥١	الاول في الادة
١٢٤	وهو من ادبيات	٥٢	الاول في الادة
١٢٥	وهو من ادبيات	٥٣	الاول في الادة
١٢٦	وهو من ادبيات	٥٤	الاول في الادة
١٢٧	وهو من ادبيات	٥٥	الاول في الادة
١٢٨	وهو من ادبيات	٥٦	الاول في الادة
١٢٩	وهو من ادبيات	٥٧	الاول في الادة
١٣٠	وهو من ادبيات	٥٨	الاول في الادة
١٣١	وهو من ادبيات	٥٩	الاول في الادة
١٣٢	وهو من ادبيات	٦٠	الاول في الادة
١٣٣	وهو من ادبيات	٦١	الاول في الادة
١٣٤	وهو من ادبيات	٦٢	الاول في الادة
١٣٥	وهو من ادبيات	٦٣	الاول في الادة
١٣٦	وهو من ادبيات	٦٤	الاول في الادة
١٣٧	وهو من ادبيات	٦٥	الاول في الادة
١٣٨	وهو من ادبيات	٦٦	الاول في الادة
١٣٩	وهو من ادبيات	٦٧	الاول في الادة
١٤٠	وهو من ادبيات	٦٨	الاول في الادة
١٤١	وهو من ادبيات	٦٩	الاول في الادة
١٤٢	وهو من ادبيات	٧٠	الاول في الادة
١٤٣	وهو من ادبيات	٧١	الاول في الادة
١٤٤	وهو من ادبيات	٧٢	الاول في الادة
١٤٥	وهو من ادبيات	٧٣	الاول في الادة
١٤٦	وهو من ادبيات	٧٤	الاول في الادة
١٤٧	وهو من ادبيات	٧٥	الاول في الادة
١٤٨	وهو من ادبيات	٧٦	الاول في الادة
١٤٩	وهو من ادبيات	٧٧	الاول في الادة
١٥٠	وهو من ادبيات	٧٨	الاول في الادة
١٥١	وهو من ادبيات	٧٩	الاول في الادة
١٥٢	وهو من ادبيات	٨٠	الاول في الادة
١٥٣	وهو من ادبيات	٨١	الاول في الادة
١٥٤	وهو من ادبيات	٨٢	الاول في الادة
١٥٥	وهو من ادبيات	٨٣	الاول في الادة
١٥٦	وهو من ادبيات	٨٤	الاول في الادة
١٥٧	وهو من ادبيات	٨٥	الاول في الادة
١٥٨	وهو من ادبيات	٨٦	الاول في الادة
١٥٩	وهو من ادبيات	٨٧	الاول في الادة
١٦٠	وهو من ادبيات	٨٨	الاول في الادة
١٦١	وهو من ادبيات	٨٩	الاول في الادة
١٦٢	وهو من ادبيات	٩٠	الاول في الادة
١٦٣	وهو من ادبيات	٩١	الاول في الادة
١٦٤	وهو من ادبيات	٩٢	الاول في الادة
١٦٥	وهو من ادبيات	٩٣	الاول في الادة
١٦٦	وهو من ادبيات	٩٤	الاول في الادة
١٦٧	وهو من ادبيات	٩٥	الاول في الادة
١٦٨	وهو من ادبيات	٩٦	الاول في الادة
١٦٩	وهو من ادبيات	٩٧	الاول في الادة
١٧٠	وهو من ادبيات	٩٨	الاول في الادة
١٧١	وهو من ادبيات	٩٩	الاول في الادة
١٧٢	وهو من ادبيات	١٠٠	الاول في الادة



٢٠٧ الركن الثاني فيما يختص بالسنه

٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول

٢١٢ الثاني في شرط الراوى

٢١٣ الثالث في حال الراوى

٢١٤ الرابع في الانقطاع

٢١٦ الخامس في الطعن

٢١٨ السادس في محل الخبر

٢١٩ واما حقوق العباد

٢٢٠ السابع في نفس الخبر وهو اربعة

٢٢٣ فصل في فعله القصدى

٢٢٤ فصل في تقريره

٢٢٥ تذييل شرايع من قبلنا

٢٢٦ الركن الثالث في الاجماع

٢٣٤ الركن الرابع في القياس

٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون

... الاصل مختصا

٢٤٠ واما ركنه فاربعة اما الاصل

٢٤٣ ولا بد قبل المميز من كونه

٢٤٦ الثالث المناسبة

٢٥٠ واما حكمه فالتعدية اتفاقا

٢٥٠ فصل ان سبق الافهام

٢٥٢ ولا يترجح الاستحسان

٢٥٣ واما دفعه فبوجوه

٢٥٥ واما تخصيص العلة

٢٥٨ السادس المعارضة

٢٦١ السابع القول بموجب العلة

٢٦٤ تذييل قد ينسك

٢٦٦ باب المعارضة والترجيح

١٣٤ وثم التراخي

١٣٥ ويل للاعراض

١٣٦ ولكن الاستدراك

١٣٧ واو لا حد ما فوقه

١٤٢ ومنها حروف الجر

١٤٩ وفي الظرفية

١٤٩ ومن من كلمات الشرط

١٥٧ وكما اسم للعدد المبهم

١٥٧ واما الصريح فظاهر المراد به

١٥٨ واما الكناية فاستر المراد به

١٥٩ واما الدال بعبارته

١٦١ واما الدال بإشارته

١٦٣ واما الدال بدلالته

١٦٧ واما الدال باقتضائه

١٧٤ فصل استدلال بوجوه فاسدة

١٧٨ ومنها ما قيل القرآن في النظم

١٨٠ ومنها تخصيص بعض المتكلم

١٨١ ومنها حل المطلق على المقيد

١٨٣ ومن المباحث المشتركة

... البيان

١٨٧ اما التخصيص فقصر العام

... على بعض متاوله

١٨٩ واما الاستثناء فتصل

١٩٢ واما التعليق فيمنع العلية

١٩٦ واذا تعقب الجمل المتعاقبة

١٩٨ وبيان تبديل وهو التسخ

٢٠١ والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ

٢٠٤ فلا يزداد بخبر الواحد والقياس



٢٦٩ والمخلص عن التعارض

٢٧٢ تذييل وقد يرجح

٢٧٥ المقصد الثاني في الاحكام

... وما يتعلق بها

٢٧٨ فالفرض لازم علما وعلا

٢٧٩ والواجب لا يلزم الاعلا

٢٨٠ والستة نوطان

٢٨١ والحرام يستوجب العقاب

٢٨٥ واما الوضعي فاثرا لخطاب

... يتعلق شئ

٢٨٧ وهي اى العلة سبعة

٢٩١ واما السبب فما يكون طريقا

٢٩٧ اعلم ان لكل من الاحكام

... سببا ظاهرا

٣٠١ واما الشرط فهو ما يتوقف

... عليه الوجود

٣٠٤ واما العلامة فما يعرف بالحكم به

٣٠٤ الركن الثاني في الحاكم

... بالحسن والقبح

٣٠٩ والمختار ان الحاكم في الكل

... هو الشرع

٣١٢ الركن الثالث في المحكوم به

٣١٣ وحقوق الله تعالى ثمانية

٣١٨ الركن الرابع في المحكوم عليه

٣٣١ ثم الاهلية نوطان

٣٣٣ واما القاصرة انواع

٣٣٦ ثم العواض نوطان

٣٣٨ ومنها الصغير

٣٣٩ ومنها النسيان

٣٣٠ ومنها النوم

٣٣١ ومنها الاغناء

٣٣٢ ومنها الرق

٣٣٨ ومنها الحيض

٣٣٨ ومنها المرض

٣٤٠ ومنها الموت

٣٤٤ اما النوع الثاني فاصناف منها

... الجهل اما جهل لا يصلح عذرا

٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا

٣٤٩ ومنها السكر

٣٥٠ ومنها الهزل

٣٥٠ فالتصرفات اما عقايد

٣٥٥ ومنها السفه

٣٥٧ ومنها السفر

٣٥٨ ومنها الخطاء

٣٥٩ ومنها الاكراه

٣٦٣ والحرمات انواع حرمه

... لا تسقط

٣٦٤ وحرمه تسقط كالخمر

٣٦٥ الخاتمة في باب الاجتهاد

٣٦٨ ثم المجتهد مخطئ ومصيب ابتداء

م م





١١٩	
الف ١٩	فن نب
١٤٥	تقاب نب



قَالَ الْمُحَقِّقُونَ قَدْ  
فُسِّرُوا قَوْلُهُ تَعَالَى  
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ  
بِإِعْطَاءِ الْعَقْلَ الَّذِي بِهِ  
صَلُّوا لِاتِّكَلِيفِ مَعَهُ  
وَأَمَّا فَصْلُ الْقَرْنَيْنِ  
الْآخِرَيْنِ عَنِ الْأَوَّلَيْنِ  
لَا نَهَمَا اسْتِنَافَ كَانَهُ  
قَبْلَ كَيْفِ هِدَايَتِهِمْ  
فَقَالَ شَرَعَ لَهُمْ مَعَهُ  
أَيُّ الْأَحْكَامِ الْإِسْتِقْدَادِيَّةِ  
وَالْعَمَلِيَّةِ مَعَهُ

لِيَخْلُوا عَنِ الْمُرْدِيَّاتِ  
فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ أَعْمَالَهُ  
تَعَالَى مَعْلَلَةٌ بِحِكْمَةٍ  
وَمَصَالِحُ يَمُودُ نَفْعُهَا  
إِلَى الْعِبَادِ أَوْ لَا تَهَابِلُ  
بِعَمَلَةٍ أَصْلًا كَمَا ذَهَبَ  
إِلَيْهِ الْإِشَاعَرَةُ أَوْ لَا مَعْلَلَةٌ  
بِأَعْلَلِ الْغَسَائِيَّةِ  
وَالْأَغْرَاضِ كَمَا ذَهَبَ  
إِلَيْهِ الْمُعْتَزَلَةُ مَعَهُ

الْقَضِيمُ بِالْمَجْمُوعَةِ شَعِيرُ الدَّابَّةِ  
وَالْقَضِيمُ بِالصَّادِ  
الْمُهْمَلَةِ جَمْعُ قَضِيمَةٍ  
وَهِيَ الرَّمْلَةُ مَعَهُ  
جَمْعُ ذُرَّةٍ وَالْمَرَادُ  
بِهَا الدَّلِيلُ مَعَهُ



مِرْآةُ الْأَصُولِ شَرْحُ مِرْقَاةِ الْوُصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَرَّمَ بَنِي آدَمَ بِالْعَقْلِ الْقَوِيمِ \* وَهَدَاهُمْ بِنُورِ تَوْفِيقِهِ إِلَى  
الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ \* شَرَعَ لَهُمُ الْأَحْكَامَ بِطَوْلِهِ الْعَمِيمِ \* وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ  
لِاسْتِنَابِ طَهْرٍ بِفَضْلِهِ الْغَنِيمِ \* لِيَخْلُوا عَنِ الْمُرْدِيَّاتِ فَيَنْجُوا مِنْ عَذَابِ  
الْجَحِيمِ \* وَيَتَحَلَّوْا بِالْمُنْجِيَّاتِ فَيَحْلُوْا بِالنَّعِيمِ الْقَوِيمِ \* وَاشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ شَهَادَةٌ عَنْ الضَّمِيرِ الصَّغِيمِ \* وَتَنْفَعُ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ  
وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ \* وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَيْدٍ مِنْ عِنْدِهِ  
بِالْكِتَابِ الْحَكِيمِ \* وَسَدَّدْ مَنَاجِيحَ الْحَقِّ بِسُنَّتِهِ الْقَوِيمِ \* مُحَمَّدٌ وَآلُهُ وَصَحْبُهُ الْمَجْمَعِينَ  
عَلَى تَيْمِ الْعَصِيمِ \* وَالْقَاشِعِينَ بِأَنْوَارِ الْآرَاءِ ظِلْمِ شَيْبَةِ كَا لَطَرِيمِ \* مَا جَادَ  
الْغَمَامُ بِدَمْعِهِ عَلَى الْغَنِيمِ \* وَبَذَتْ الْقَضِيمُ مِنْ مَهَامِهِ الْقَضِيمِ \* أَمَّا بَعْدُ \*  
فَإِنَّ أَوَّلَ مَا تَقَرَّرَ فِي الْفَرَائِجِ الْقَوَارِحِ \* وَأَعْلَى مَا تَنْجَحُ إِلَى تَحْصِيلِهِ الْجَوَارِحِ  
الْجَوَارِحُ \* مَا يَنْوَسِلُ بِهِ إِلَى وَسِيلَةِ الْغَفَرَانِ \* وَيَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى ذُرِّيَّةِ الرِّضْوَانِ  
وَهُوَ عِلْمُ الْأَصُولِ الَّذِي بِهِ يَتَلَيَّ ذُرَى الْحَقَائِقِ الْإِسْلَامِيَّةِ \* وَمَنْدِيحَتِي عَرَى  
الدَّقَائِقِ الْإِحْكَامِيَّةِ \* وَقَدْ صَنَفَ فِيهِ الْعُلَمَاءُ الْعِظَامُ وَالْفُضَلَاءُ الْكِرَامُ  
بِأَهَمِّ اللَّهِ تَعَالَى دَارَ السَّلَامِ \* كِتَابًا مُتَبَرِّكَةً مَطْوَلَةً وَمُخْتَصَرَةً كُلُّ مَنْهَا يَسْتَفِيدُ ذَا الْعِلَّةِ  
وَيَسْتَفِيدُ ذَا الْعِلَّةِ لِأَسْمَاءِ الْأَصُولِ الْأَمَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ قَانَهُ قَلَاعَةٌ فِي بَدَأِ الْأَصُولِ



لأدفع هين الحصول \* شهدت بجلالة قدره كلمة الكلمة الفصول \* وزهدت  
 في تنقيص شأنه أسنة السنة الفصول \* فالأقدام بعدها على تصديف  
 في الأصول \* وترصيف أبوابه وفصول \* كالاعانة بالفرقة حين الاستعانة  
 باليم \* والاعانة بالقطرة عند الاستعانة بالديم \* نعم إن قصد أحد تهذيب الكلام  
 وتقريبه إلى الأفهام واستطلاع رأي رئيس مقام \* وانذب عنه بكشف  
 المرام وتحقيق المقام \* ساغ له العزم والأقدام \* وان لم يجب الحسنة اللثام  
 (يت) ومن يقف آثار الهز برينل به \* طرايح حمر الوحش اذ هوراتع \* ثم اني  
 مع اني بالقصور معترف \* ومن يجوز نحور النصارى معترف \* قد استهواني  
 الشعور بمكنونات ضمائر الاحبار \* واستهانني العنود على مخزونات سرائر  
 الاخيار \* ولم ار اليه سبلا غير الجمع والترتيب \* ولم اجد عليه دبلا سوى  
 النقد واتهم ذيب \* فرتبت اولاً بحالة اتفق النظام \* بل بمجلة ريق الانتظام  
 منظومة على زبدة افكار المتقدمين \* ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين  
 مع زوائد من فوائد اقتنصها مسهام انظر الصائب \* وقلائد من فرائد  
 نظرها ابدى الفكر الشاقب \* ثم القبتها في زوايا الهجران \* ونسجت عليها  
 عناكب التسيان \* لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد \* وظهر  
 الفساد في البر والبحر بما كسبت ابدى العباد \* افضل ديدنهم الجور على  
 سبيل السداد ومنهج الرشاد \* وامثل هجراهم تمزيق الاديم باسنة شداد  
 والسنة حداد \* قد سلكتوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق هاديا  
 ودليلا \* ام تحسب ان اكثرم بسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام  
 بل هم اضل سبيلا \* حتى امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام  
 ان اميط عن وجهها اللثام \* واطهرها بين ظهرا اني الانام \* فشمرت عن ساق  
 الجد في الانتقاد \* وامسبت سهدا في الاجتهاد \* وسهرت في الارتداد  
 فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندي \* وتوفيقه كالبر من مشرق  
 بدا \* اضاءت بهما سبل الفروع قوية \* وامسى بهما نهج الاصول  
 مسددا \* بهما نال اغصان الفروع نضارة \* بهما صار بنبان الاصول  
 مشيدا \* اذا رأت الخذاق غرة وجهها \* نجلت لهم عقدا ودرا منضدا  
 \* لئن نظروا فيها بعقل مؤيد \* يروا كل ما فيها يتقل مؤكدا \*  
 ومن جرد في تحصيلها حج خصمه \* ولو كان عون الخصم سيفاً مهندا \*  
 الهى كما وقعت للجمع اعلمها \* فبولادى الاصحاب دهرها محلدا \*

٧ الاقتراح الاكتساب  
 القرايح جمع قريصة  
 والقوارح جمع قارحة  
 اى صافية مثله

الجوارح الاولى جمع  
 جارحة بمعنى العضو  
 والثانية جمع جارحة  
 بمعنى الكاسية مثله

القلاعة هى مخرة  
 عظيمة فى فضاء سهل مثله  
 الدرر الصغير الذى  
 لا غناء فيه مثله

اى اعرضت فان الزهد  
 اذا عدى بنى يكون  
 بمعنى الاعراض مثله

الترصيف وضع البعض  
 على البعض مثله  
 جمع الدببة وهى المفترقا  
 السدائم مثله

جمع طريحة بمعنى  
 القطعة المطروحة  
 مثله  
 النصارى يرجع نحرير  
 وهو المتقين مثله



لعل لساننا صانه الله عن اذى يقول ويدعول آلهما مجدا في رضى الله  
 في اولاه خيرا بمساعي واولاه في اخراء عيشا مريضا ثم لما احسنت  
 فيها الاجازة وان لم يافع مرتبة الالغاز وانت فيها ان كان من انما يصل  
 حد الاخلال فسرحتها شرحا يتضمن بسطة الاجازة و...  
 وابرزها ويستل على حل اسكالها باماطة اعشالها وقد...  
 مع تحقيق المرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ابتداء به...  
 بدركها القلوب وتشرح الصدور والغاية للا...  
 نور على نور كان الربا علت في جنة وفي الله السرور...  
 وسميته مرآة الاصول في شرح مرقا الرصول...  
 ان ينفع به المحصلين ويجعله سبيلا ليجي في يوم الدين ثم لما مول من...  
 عن الاعتراف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يرد الى الرد  
 والانتكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار لله يونس من ماب الشمر  
 جذوة نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وضع يدك في...  
 او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذي المروءة ارفع ما يرى من...  
 او نصح عما يستوجب من اللوم والعذل فان تراء الاسامة من...  
 نهابة ما تني عندهم من الاحسان لئن ادركت في نظمي فتورا...  
 في بيان المعاني فلا تنسب لقصى ان رقصي على مقدار تنظي...  
 وها انا اشرح في شرح الكتاب مستعينا باباك الوهاب...  
 في كل باب واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا)  
 للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وسامدا حال اخرى اما عن ذي  
 الحمال الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق والمعنى  
 متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق  
 المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج به ابو عوانة وابن حبان كل امرئ بان  
 لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجنم وما اخرج التمساني  
 وابو داود ككل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجنم ووجهه  
 ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع  
 في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة على...  
 بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها لا وجود  
 لا يبدأ بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري

يعني ان المصنف آثر  
 في الحمد طريقة الحمال  
 على ما هو للتعرف من  
 ايراده بالجملة الاسمية  
 او الفعلية نحو الحمد لله  
 او احمد الله تسوية بين  
 الحمد والتسمية في كون  
 كل منهما قيدا للعامل  
 وحالا عنه حتى يتأتى  
 التوفيق بين الحديتين

اي لا يتحقق ولا يتم  
 بحيث يتقطع ويشتهى  
 وهو لا يتأتى ان يحصل  
 الابتداء بكل واحد من  
 التسمية والتحميد  
 فيتأتى التوفيق ونظيره  
 الحركة من مبدأ معين  
 الى متتهى معين فانها  
 لا توجد ولا تتم قبل  
 الوصول الى المتتهى  
 مع ثبوت الحركة للجسم  
 في كل جزء من اجزاء  
 الساقية فليبدأ مل



بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاتي باق بعد والجمع ممكن بان  
يحمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى فقامى بالكتاب الوارد  
بتقديم التسمية وعلى الاجماع المتعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن  
التسمية للفحولة بالنسوبة (ان) يعنى الله تعالى آثر الموصول للتفخيم  
(سيد) اى احكم من السيد وهو الجص وفى الاساس ساد القصر واساده  
وسيده رفعه (اصول الدين) الاصل كما سياتى ما يبنى عليه غيره والدين  
لغة الطساعة وعرفا وضع الهى سائى له لذوى العقول باختصارهم  
المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد الكلامية  
(وايد) اى قوى (فروعه) اى الدين وتراد بها ما يبنى على تلك العقائد  
من الاحكام الفرعية العمارة (بأسكاب) متعلق بايد (الدين) اى الكاسف  
لما فى على الناس من الحق او له اعلم الاجاز (وهصليا) عطف على حامدا  
(على متوم) اى مسدد (سنن آيةين) يضم السين جمع السنة بمعنى الطريقة  
والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة والسلام ابهمه لانظم قال الله  
تعالى و رفع بعضهم فوق بعض درجات (والجمعة) اى المتقين  
(عنى استحسن استصحابه) اى عداوت رصحة حسنا (اجمعين) حال  
من سمع مع العطف والمضيق فدايه قد ذكر اصول والفروع  
والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب  
لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عاها صريحها لادها منبهة  
الاحكام واصول مطابقة واحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاستحسان  
الذى هو قياس حنى لانه مفيد لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر  
ان من الخلف فيها بينا وبين السافعية اعنى الاستحسان والاستصحاب  
لان النفي امانسا اوسهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لبوته عندما  
ولنمنه التماس المتفق عاها لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد  
بما ذكر معاها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر اللفاظ المستعملة  
فى الاطلاح واوبى معنى آخر كما حقق فى موضعه (وبعد) اى بعد الحمد لله  
تعالى والصلوة على انبياءه (فهذه) العاء اما على توهم اما او على تقديرها  
فى تمام اركانهم والتسائب اعتبار الخمر (تخلت) تمنع الميم واليم وتنبه  
اللام صحيفة فيها الحكمة (هذه) على غرر مسائل الاسماء (انظر رجمع  
غرة بنى ال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة مسكلى شىء اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى مبهم  
لا يدرك كنهه فآثر  
الموصول | المبهم  
ليناسب اللفظ معناه  
منه

يدخل فيها اصول  
الفقه ايضا لان الفروع  
وقعت فى مقابلة اصول  
الدين منه  
الاستصحاب هو الحكم  
بابقاء شىء كان فى الزمان  
الاول ولم يقان عديمه  
منه



( ودر بحر العقول والمنقول ) الدرر جمع در والعقول القياس والمنقول  
 باقي الادلة فالمراد بالدرر خيسار المسائل المتعلقة بالتوحيين ( خاتمة عن  
 المسبارات المدخولة ) اى العيبة والدخل العيب ( حالية ) اى مترتبة  
 ( بالاشارات ) الى الدقائق والاسرار ( المقبولة ) عند اول الانصار ( نفويم )  
 اى مقوم ومعدل ( لبران برهان الاصول قافع ) صفة تفويم ولدانه  
 ( فى الوصول الى مستصفي حقايق المحصول ) المراد بالتحصول علم الاصول  
 وبالحقايق مسائله وبالمستصفي المسائل الصافية عن شوائب الكوك  
 والاهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين ونسب  
 وتحقيق القواعد والمسائل ( نظمتهما ) اى المجلة ( بتهذيبه ) اى سبب  
 كون ذلك النظم مهذباً بامتنعها ( مع الاحكام ) اى مع كونه محكماً متناسلاً  
 ( مخرج عن التنجيم والاختصار ) حتى لو اقدم احد على التنجيم والايجاز  
 لادى الى تعمية والغاز ( وفجواها بآية تبيينه ) اى بسبب كمال توضيحه  
 ( المرام ) اى المطلب ( منار ) وهو علم الطريق ( لتوضيح منهج ) اى  
 طريق ( كشف الاسرار ) يعنى ان فجواها بسبب كمال توضيحه المطالب  
 والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة  
 مرفوعة لارساد سالكي صراطه الى النبل والوصول ( رتبها ) اى المجلة  
 ( معولا ) اى معتمداً ( فى تقرير الكلام وتحقيقه على عبارة الملاك العلام  
 وتوفيقه ) العناية بتلخيص الشخص عن محنة توجهت اليه وتوفيق  
 تهية اسباب الخير ونهية اسباب الشر ( وسميتها مرفاة الوصول الى  
 علم الاصول ) لكونها وسيلة اليه **شعر** فمن يتبع اسباب العلى فليصل بها **شعر**  
 فلان الى نيل العلى خير **سلم** ( اسئل الله تعالى ) حال من فاعل رتبها  
 ( كفاية من كثر الهداية ) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد  
 من الانام ( و ) اسئل الله تعالى ( وقاية ) اى حفظاً لاقدام العقل والفهم  
 ( عن الزلل ) المعارض بمعارضته من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد  
 ولا يزع عن منهج الرساد ( فى البداية والنهاية ) متعلق بالزلل او الوقاية  
 على اللغوا والاستقرار ( انه ) اى الله تعالى ( قريب ) تمثيل لتحقيق ( محب )  
 اى جميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلك عبادى  
 عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السئوال المشهور ( وعليه )  
 لا على غيره ( توكلت ) وهو تفويض الامر الى الغير ( وآية ) اى لا الى غيره

( انيب ) ارجع انغيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه  
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التقويم والميزان  
والبرهان والمحصل والاحكام والفني وانتقيج والتبيين والمنار والتوضيح  
والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع  
وهي الدرر والبحار والثافع والمستصفي والحقايق والتهذيب والغاية والعناية  
والكفاية والكثرة والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها  
شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف ( مقدمة ) اي هذه مقدمة  
في تبين ٩ حد العلم وتعين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة  
بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعني وضياح وقته  
فيما لا يعني ولا شك ان انسياط مسائل العلم يحصل بتمريغه الذي يمتاز به  
عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب  
والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عاينها  
ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو  
الحق واما تعيين الفائدة فيجزم بان سعيد ايس عبثا ولما اقتضى المقام  
تقديم الاول قدمه فقال ( اصول الفقه ) وهو لقب لهذا العلم مشعر  
بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والارنوية منقول عن مركب  
اضافي فله بكل اعتبار تعريف قسم ابن الحاجب اللقي على وجه لازم منه  
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضا في فلزم تقديم غير  
المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار  
باختيار تعريف راجع على المشهور حيث قيل ( علم ) اي ملكة يقدر بها  
على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل  
علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شئت الملكات  
كلها او اصول وقواعد اودراكها فتدخل العلوم المذكورة  
وتخرج بقوله ( يعرف به ) لان الباء للسببية ( احوال الادلة والاحكام  
الشرعيتين ) اي النسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منسوبة فيها للدلالة على الاحكام  
لا الوقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات  
التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جملة موقوفا على الشرع  
واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك ( من حيث ان لها )

٩ في اختيار التبيين في  
الحيد والتعيين في  
الموضوع والغاية  
اشارة الى ان الغدودة  
من المقدمة تصور  
العلم والتصديق  
بموضوعية موضوعه  
والتصديق بفائدته  
مقدم

٧ بناء على كون  
الموضوع بمنزلة المادة  
وهي ما أخذ الجنس  
وكون الاعراض  
الذاتية بمنزلة الصورة  
وهي ما أخذ الفصل  
الذي به كمال التميز  
٢ اي لا يعني انه يقبل  
دعوة كل داع حتى يرد  
السؤال انه ليس كذلك  
لان بعض الداعي لا  
يقبل دماء قطعا  
مقدم



اي تلك الاحوال ( دخلا في اثبات الثانية ) اي الاحكام ( بالاولى ) اي الادلة  
قوله علم كالجس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك  
الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والآخر  
من الادراكين اذا تخال بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال  
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن اتوصل به صحيح النظر فيه الى  
مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته  
في تناول القدمات التي هي بحيث اذا ثبتت ادت الى المطلوب كخبري  
الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كاعمال الناس وانساني  
هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة وجميع  
والقياس والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية اللاحقة بهما باعتبار  
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط  
الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد  
كالقرضية والوجوب والتدب والاباحة والكراهة والحرمة والنجاسة  
والفساد والبطلان والانعقاد وعدمه والنفاذ وعدمه والازوم وعدمه  
وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمساوية  
وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال  
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والتدب والاباحة  
والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد الموضع  
فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من  
الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها  
معتبرة في كبرى الافتراءى او ملازمة الاستثنائي المتجهين لخطاب الفقهي  
سواء كانت محمولات او اجزئة لهما او اوصافا وقورا فيهما وسواء نشأت  
من الادلة ككونها مثبتة الاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة  
ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نشأت من الاحكام  
كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع  
من الادلة فان اقياس مثلا لا يثبت القرضية والعلية وكاحوال المحكوم به  
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه  
فانهما يختلف باختلافه والنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها  
فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والامتناعات

وهو تكون الموضوع  
في الادلة والاحكام  
جميعا منه  
لان المقام مقام  
التعليم وتمييز العلم  
المشروع فيه للمطالب  
لا التميز في نفسه منه  
لزوم التكرار بما قال به  
بصاحب التفتيح وتبعه  
صاحب التلويح  
وتعسفهما ثم ظهر انه  
لا تكرار لان ابن الحاجب  
في الاول واما حمله  
لقبا فالعلم بالقواعد التي  
يتوصل بها الى  
استنباط الاحكام  
الشرعية عن ادلتها  
القرعية التفصيلية  
بالاستدلال واراد به  
الاجتهاد واستنباط  
الاحكام عن الامارات  
فان مراده في الاول  
بيان كون الاصول  
وسيلة الى استخراج  
الاحكام الشرعية  
فان ادلتها قطعية  
كانت او ظنية ومراده  
في الثاني بيان المصطلح  
عنهم وهو بما الفقه  
عبارة عن العلم بالاحكام  
الظنية فقط منه

مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال ونخصه ان المسائل  
الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة  
احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يتكمن من ضبط تفصيله  
فاحتج الى معرفتها على وجه كلي اجمال يرجع اليه عند قصد الاستنباط  
ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا واشهر  
في تعريفه العلم بالقواعد التي يوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية  
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر  
من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على  
القواعد او ادراكها او الملائكة الملائكة من ادراكها مرة بعد اخرى انما  
هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها  
مطلبا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به من المساعدة الكلية  
الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطاوع الفقهى السهل  
الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد  
الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرايط لا يمكن وقوعها كبرى  
استتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة  
ويدرج علم احوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تفصيل القواعد  
الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان  
شرايطها وقيودها المعبرة في كلية القواعد فخلافا للمعهود والمتعارف  
وكفى بهذا سببا لاعدول والثاني ان مفسرى اتوصل بما ذكرنا صرحوا  
بان المراد التوصل القريب بقريضة البناء السببية الظاهرة في السبب  
القريب والطلاق التوصل الى الفقه اذ في العميد يتوصل الى الوساطة  
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب البرانية ان الموصل القريب  
بمجموع المقدمات لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ عن التعريف اللقي  
فسرع في الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعارف  
المركب موقوف على تعارف مفرداته الغير البسيطة عرف ككلا من الفقه  
والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لاشتهار  
ان الاضافة ان كان مسافها اسم المعنى ٣ وهو ما دل على ان باعتبار معنى  
هو المقصود سواء كان مستقيا او في معنى تفيد الاختصاص باعتبار  
ذلك المعنى والافيد ٥٥ فالمراد باصول الفقه ادلة تفيد دلالتها

٣ اسم المعنى وهو ما دل  
على شئ باعتبار معنى  
هو المقصود سواء كان  
مستقيا او في معنى تفيد  
الاختصاص باعتبار  
ذلك المعنى وان كان  
اسم العين فبده مطلقا  
فالمراد باصول الفقه  
ادلة تخص دلالتها  
بالفقه اختصاصا  
اثبات ما لا يثبت له حتى  
يرد ان الاعتقادات  
والوجدانيات ثبتت  
بالكتاب والسنة ايضا  
فان الاضافة لا تزيد  
على صريح اللام وهي  
لا تدل قطعا على  
الاول ككها تحقق  
في موضعه (نبيذ)



بالفقه واما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة  
 المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اقره القوم نظرا الى الظاهر فقال  
 ( معرفة النفس مالها وما عليها عملا ) هذا التعريف سوى القيد الاخر  
 منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة  
 الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكية الحاصلة من تبحر  
 القواعد بقرينة تعلقها بعلمين بعد ما اعني مالها وما عليها فان العبادات  
 قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقرة استنباط  
 وهذه الملكية لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بمعنى ان الحكم  
 كما لك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري لحوز  
 ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لا شرعا زعم  
 اول امر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبمالها وما عليها  
 احكام ما يتفنع به او يتضرر دينوية كانت او اخروية كالصححة والفساد  
 والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور  
 الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه  
 ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما يتفنع به ويتضرر تصديقا  
 ناشيا عن الدليل فيخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل عليه  
 السلام وبارادة الملكية علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص  
 بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط ( ثم لما كان هذا التعريف متساويا  
 للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ  
 في اصول الفقه زيد قيد عملا ( فيخرج بعمل الكلام والتصوف ) اي علم  
 الكلام وعلم الاخلاق ( ومن لم يزده ) اي ذلك القيد كالامام ( اراد الشمول )  
 لهما لكونهما من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقهما اكبر فان قيل  
 لم يخرج الوجدانيات بتقييد العرفه بكونها عن دليل قلنا لان المراد  
 بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل  
 لاثبوتها في الواقع حتى ان تحصل بالوجدان تستغنى عن البرهان فان  
 قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى السدرة مثل ان معرفة الله  
 واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفته  
 تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله  
 فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة

معرفة مالها وما عليها  
 من الاعتقادات هي  
 علم الكلام ومعرفة  
 مالها وما عليها  
 من الوجدانيات هي  
 علم الاخلاق  
 والتصوف ومعرفة  
 مالها وما عليها من  
 العمليات هي الفقه  
 المصطلح



أي العلم بوجود  
الشيء لوجود مقتضى  
أوبعد وجوبه لوجود  
الثاني

قوله وما يتوقف  
كبحا حث الاستثناء  
والنسخ والتخصيص  
والمعارضة والترجيح  
ونحو ذلك فإنها من  
مبانيات الفقه ومبادئ  
وفيه رد على صاحب  
التنقيح حيث ذهب  
إلى أن الأصول ههنا  
بمعنى الأدلة فقط  
قوله إذا جعل لقباً  
يكون مقولاً أم احتيج  
إلى النقل لأن الغوى  
لأصول الفقه وهو  
مبانياته يتناول الأدلة  
التفصيلية وفائدة  
ظاهر فلا بد من المصير  
إلى النقل لإخراجها  
وهو بطريق العلية  
إذا تصرف أهل  
اصطلاح وهو قوله  
ما يبتنى عليه غيره

أحوال العالم من الجواهر والأعراض والأمور المنزكية بينهما على  
القانون الإسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر  
في جميع مسائل الإلهيات والنبويات والأعراض والجواهر والأمور العامة  
وجوب الاستفاد وإن لم يصرح به وهذا هو الأسر في جعل مباحث العلم  
والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب أن يعلم هذا المقام (وقل) قال الشافعية  
في تعريف الفقه (العلم) كالجلس (بالحكام) خرج به التصورات لأن  
المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الأشياء الخمسة وافتل  
المكلفين أو بين خبرهما والعلم بهما تصديق بمعنى الاستفاد الراجح الشامل  
لفظ والتقليد (أشريعة) أي الوقوفة على خطاب السارح خرج به  
الأحكام العقلية كالحكم بالنسائل والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة  
النار والاصطلاحية كالحكم برفع القاعل (العملة) أي المتعلقة بكيفية  
العمل خرج به الطريقة غير المتعلقة بهما كوجوب الإيمان ونحوه  
والوجدانيات كالإخلاص فإنها ملكات نفسانية لاتعلق بالمباشرة  
(عن أدلتها) متعلق بالعلم دون الأحكام بمعنى أنه ينظر في الأدلة فيعلم  
منها الأحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم جبرائيل عليهما  
السلام وعلم الملائكة وما علم ضرورة كونها من الدين فإنه ليس من الفقه  
عندهم (التفصيلية) خرج به الأصول كالعالم بوجوب الأمور به مدلاً  
والخلاف كالعلم عن مقتضى النسا في مثلاً لمافرغ من بيان الفقه شرع  
في بيان الأصول فقال (الأصل) ههنا (ما يبتنى) على بناء المجهول  
يقال إبتنت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) إبتناء حسيماً كإبتناء البناء  
على الأساس أو عقلياً كإبتناء المعلول على الالة والدلول على الدليل  
ونحو ذلك (قيل) ما ذكر إنما هو معناه الغوى (ونقل) في الاصطلاح  
(إلى الدليل) كما نقل إلى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب (والخيار)  
عند المحققين (عدمه) أي التسل لوجهين الأول أنه خلاف الأصل  
ولا ضرورة في العدول إليه لأن الإبتناء كما تشمل الحسى تشمل العقلى  
فحمل على المعنى الغوى الشامل ويقتد بالعقلى بالإضافة إلى الفقه  
الذى هو معنى عقلى فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لابتنى  
العلم الأدليته أو ما يتوقف عليه دالاه الثاني أن أصول الفقه إذا جعل لقباً  
يكون مقولاً فإذا حل على الأول لا يكون فيه الأتقل واحد وهو الأقل



بأنه بالوضع ففقيه اذ على  
 ان المحقق عضد الملة  
 والدين حيث قال  
 واولحل الاصول على  
 معناه الغوى يعني معناه  
 ما يستند اليه الفقه  
 يشمل الاقسام فلم يخرج  
 في الموضوع الى النقل  
 وقد حققنا في المحاكمات  
 العضدية

فيه اشارة الى ان نوع  
 النوع في حكم النوع  
 فان الامر نوع من  
 الكتاب والسنة ايضا  
 وهما نوعان من الدليل  
 السمي  
 أي يبحث عن احوال  
 انواعها وعن انواع  
 انواعها وعن احوال  
 اعراضها وانواع  
 اعراضها وان كان كل  
 منها نوعا من الدليل  
 السمي

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه نقلا من نقل الى الاداة ونقل الى العلم  
 وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم افرخ من تعريبي اصول  
 الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم  
 ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية احواله التي تلحقه اذاته او جزئياته او  
 اولى الخارج المساوي له في الصدق اوفي الوجود فان المبدأ لا يتأثر به  
 مساو له في الوجود ووجدله عارض قد عرض له حقيقة اكن موضوع  
 بوصفه ايضا كان ذلك من الاحوال المطلوبة في ذلك المبدأ  
 للانسان فان الكل من جزئه دخلا فيه والثاني كادراك الاصول في  
 بجزئه النطق والثالث كالضحك العارض له بالتعب والرابع كاللون الاسم  
 بالسطح المبين له في الصدق والمساوي له في الوجود ومساوي ذلك اعراض  
 غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها كلها على موضوع  
 العلم اما مطلقا نحو الدليل السمي ثبت الحكم السري او مقيدا بعرض  
 ذاتي نحو الدليل المعين المأول بقيد الظن او على نوع الموضوع ؛ اما مطلقا نحو  
 الامر بقيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن بقريته الاباحة فبدر الاباحة  
 او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او موقفا  
 الخاص المأول بقيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم  
 مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حله على المقيد يوجب الحكم  
 مقيدا او على هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه  
 اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة في الاجتهاد والتزجيح وقال انه ام  
 حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث نبوتها بالادلة  
 وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام واختاره  
 المتأخرون لان تعدد الموضوع منه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل  
 عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن  
 لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات  
 وام يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار والحق انه (الاداة) السمية  
 لا مطلقا بل من حيث ثبت بها الاحكام السريعة (والاحكام) السريعة  
 لا مطلقا بل من حيث ثبت بالادلة السمية (لما اختاره صاحب الحاشية)  
 خصه بالكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع  
 العلم بما يجوز تعدده اذا كان البحوث عنه اي مرجع شمولات المسائل والعرض  
 الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي ايراد دخل



في المبحوث عنه راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناسيا عن احد المضافين  
وبعضها عن الآخر فوضوعه كلا المتنافين وذلك لان حقيقة العلم انما  
هي المسائل فان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انهما  
لا تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحولات مرجعها  
العرض الذاتي الموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين  
بمعنى التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها  
اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته  
وذلك مما لا يخفى ( ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة  
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع  
وان تعدد ولا يتحد العلم اما انهما اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع  
لان الاعراض الزمة لاحد المضافين لما تغيرت الاعراض اللازمة  
للمضاف الاخر بالتوقع تغير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احديهما  
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انما راجعة الى احوال  
الادلة وفيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجع وما سبق من سبق الادلة  
في الاعتبار رد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة  
في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما أخذ  
الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لا اتحاد بالنس  
وكان مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحده بينهما اتحاد كل  
من الجزئين اما المحمول فظاهرا واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد  
التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة  
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتنافي للاختلاف فاذا اتحدت  
المسائل فيتحدد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك  
التقدير فلا له لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع او باشتراكها  
في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث  
عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي  
كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التسكيلات  
اميرت منها في الهندسة من التاييد والتربيع والتخديس والسديس ونحوها  
لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي  
بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد



من الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب  
 من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة  
 مقسم موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا  
 لامر الاستدلال واما اثالث فلان الاشتراك في الرضى المطلق لا يكفي  
 في الانحسار والا لا يحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل  
 المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشترك في الرضى الخاص  
 بنوع كالصحة الخاصة بين الانسان مثلاً لا يشترط والامساوق البحث  
 في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشارك  
 البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط  
 لافضائه الى ان يحدد جميع العلوم العربية الباشئة من احوال الالفاظ  
 باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها  
 للاحتراز عن الخطأ في الخطأ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على  
 انشاء ذلك انتقد فلان تعدده حيث عين اختلافه الموجب لاختلاف  
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع  
 الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر  
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا  
 تحقيق كلام صاحب النسخ حيث ينفرد هذه اعراضات التلويح كما لا يخفى  
 على تأمل منصف وبالجانب من النصف منصف ثم لما فرغ من تعيين  
 الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال (وفائده) كل حكمة ومصلحة ترتب  
 على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهائيه وفائدة من  
 حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غاية ايضا فهو ما لا بد له اقدام  
 الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامها  
 استكمالها بالغير لان فاعليته تعالى حيث تكون معلولة لذلك الغرض اذا  
 عرفت هذا فاصح ان فائدة الاصول وفائده (معرفة الاحكام) الربانية  
 بحسب الطاقة الانسانية لئلا بالجريان على موجبها للسعادة الدينية والدنيوية  
 وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني  
 ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحديث والامكان للعالم وبيان شرائط اقامتها  
 لها والامور المعبرة في تلك الافادة ولو اجمالا فلهذا احتج اجمالا الى علم  
 آخر باحتمال من خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية



(فأخصر) أي إذا كان بحث الأصول عن احوال الأدلة من حيث تستنبط  
 عنها الاحكام انحصر (المقصود) أي في الفن او من الكتاب لا المقصود  
 من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانه لا يحصرها فيما ذكر والثاني  
 يتناول المقدمة (في مقصدين) لبيان احوال الأدلة والاحكام (وخاتمة)  
 لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد (الاول في) بيان احوال  
 (الأدلة) الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط  
 ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلوفاً للكتاب والا فبالسنة وغير  
 الوحى ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما  
 شرايع من قبلنا فلحكمة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع  
 والاستصحاب والتحرى عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر  
 عمل بالاستصحاب والاختصاص بالاحتياط بقوله عليه الصلوة والسلام \* دع ما يربك  
 الى ما لا يربك \* واقرعة لطيب القلب بالسنة او الاجماع وآثار  
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام  
 \* اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم \* وقوله عليه الصلوة والسلام  
 خبر القرون قرني الذين اتا فيهم ثم الذين يلونهم \* الحديث (وهو)  
 أي المقصد الاول الذي في الأدلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال  
 الأدلة الاربعة الركن (الاول في) بيان حال (الكتاب) قدمه لشرفه  
 وافقار الباقي اليه اعلم ان كلامنا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاولين  
 على الكل والكلى المشترك بينهما وبين كل جزء منه يدل على المعنى لان  
 بحثهم عنه من حيث كونه دليلاً وهو الجزء فاجتيج الى تحصيل صفات  
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والازال  
 على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة  
 التوضيح وبعضهم الازال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من  
 الوازم لتحقيق القرآن بدونها في زمن النبي عليه الصلوة والسلام وبعضهم  
 الازال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لا يدرك بزمن النبوة والكتابة  
 والنقل بالنسبة اليهم من ائمة الوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين  
 ليس شاملاً لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقسداً لها كما بين في موضعه  
 واقصر بعضهم على النقل في المصاحف تواتراً لانه يميز القرآن عن  
 جميع ما عداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق غرض الأصولي

لان سائر الكتب  
 السماوية وغيرها  
 لم ينقل شيء منها في  
 المصاحف لانه اسم  
 لهذا العهد المعلوم  
 عند الناس حتى  
 الصبيان يتلوه



وان اني على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف  
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بشام مع انه قرآن شرعا  
حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى  
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها في ثبوت  
الاصول عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الامن حيث كونهما  
دليا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل اليه الصحيح انما رديده ان  
مطلوب خبري وبالجملة هو ما يستل على وجه الدلالة كما عالمنا من وقر  
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احكامها في  
العام والمسرك والسأول والحقيقة والمخار والامر والهي والاعتق  
والقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المنردات وجهه ان اسماء  
النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلام القرآن  
كدها متان وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق ومن كما سرحوا به  
في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقضة لانها وان كانت حروفا  
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف ويولم يعمل على  
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عدد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم  
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند ائمة الفقهاء  
من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم  
سرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقهاء لا الاصول وبما دل  
على صحة ما قررنا ان الامام سمس الاثمة السرخسي بعدما وذي  
الفقهاء في كتبه الفقهية نال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة  
ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فان مادون الآية والآية  
القصيرة يشملان الكلمة والخصيص المقام ان كل كلمة من القرآن  
حقيقة لاحكام ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة واحكاما لا عرفا  
وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة واحكاما وعرفا فاستد  
الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور والامامان السابقان ههنا  
غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف  
بوافق الغرض ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة فقال (وهو) أي  
الكتاب المراد في القرآن في العرف (النظم) وهو الموضوع المعنى مفردا  
كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المتباعدة فيه الاستعارة بالمطابقة



كيف لا يكون لهي واما ما هو على حرف واحد فكشور وغاوب ولغير في السجدة  
 ما كثير الف لب (المنزل) خرج به النظم غير المنزل كانه حاديت الالهية والنبوية  
 لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حاءه وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد)  
 صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غير المنقول عنه (تواترا)  
 خرج به جميع ما روى القرآن من نسخ البلاوة وانقراآت السادة سواء نقلت  
 بطريق الشهير كالحصن بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فحوقصام  
 زائدة ايام شتاءات والاحاد كما خص بمصحف ابن رضى الله تعالى عنه فتوفيرة  
 من ايام اخر متابعات (وله) اي للكتاب (مباحب خاصة به) غير مسر كنه يله  
 وبين ما عداها (هـ) مباحب (مستركة) يرمو بين السنة (اما) المباحب (الخاصة)  
 بالكتاب (فهى ان اتوا بترتواتر) سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (ليس  
 بقرآن) لانه مما هو الدوعى على التواتر انتمته التحدى والاعجاز ولكونه اسلا  
 اسار لمرات والاساءة تقى تواتر ما هو كذلك فالمراد من متواتر اعلم انه ليس  
 بقرآن قطعا (وهو) اي اذ لم يكن المنقول بلا تواتر فظاهر ان التواتر  
 (شرط) في كون المنقول قرأنا لكانهم اختلفوا (قيل) يشترط تواتر (مطلقا)  
 سواء كان في جوهر لفظ او في هيئة (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة)  
 ان ان اتراآت السجدة بباية ثلث به خطوط المصاحف وهو المسمى  
 بالمراتب والوسيلة وانه ما يشترط به وهو المسمى بالهيئة وقيل  
 ادراك الامانة وخفيف الهمره را حنيم ورها ويل تواتر في التواتر  
 لولم يكن متواترا يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها  
 مشهورة واختاره صاحب الادب ونظيره مسكل وفعل بعضهم فقال  
 ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل التواتر فيستيط فيه التواتر لانه  
 انما يشترط فيما يحد كونه بنسب من القرآن كالف بالكتابة والالهية  
 المحضة وايست كذا فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحجاج واكثر  
 لمحققين (نسخة) ان ذاك النقل بالتواتر شرط في كون المنقول  
 قرأنا لظهر ان اشان سواء قيل في طريق الشهرة او الاحاد (لا اعطى)  
 حتى ان لا يعجزوا (في حكم القرآن) من اكار بما عداه وجوا يقرأ  
 في الصلوة وعدم حوار من الحديث والجنب وافادة الحكم التلعي  
 ونحو ذلك (وحدار التواتر) اي بما نقل منه بطريق الشهرة  
 من السناد لا باحد لاد يشار من ان يكرأنا او غيره اورد بيانا



للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين  
 يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه  
 اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب  
 فلا مطابقة بينهما ( قلنا عن الاول اى المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى  
 الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب  
 مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم والماكان نزاع الخصم في الجواز عبره به  
 وقال مالك والشافعي رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس  
 بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة  
 العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر يصرح بكونه خبرا  
 من انبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع  
 اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم ورد ههنا اشكال وهو  
 ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير التواتر غير قرآن لا كبرت  
 احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم  
 الواقع في اوائل السور واللازم متف اما الملازمة فلانه ان تواتر  
 فانكاره نفي لقرآنية ما كونه قرآنا ضرورى والا فالتول به اثبات  
 لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضرورى وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء  
 اللازم فلانه لو وقع النقل والاجماع على عدم الاكفار لرادان بدفعه  
 فقال (وقوة الشبهة) اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد  
 الخصم وقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطمع عليه الا بامعان النظر حتى  
 يعد به صاحبها ماولا (في البسلة) اى قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله  
 الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور) احتراز عن البسلة الواقعة في  
 اثناء سورة النمل اعنى قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن  
 الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده (تمنع الاكفار)  
 المشهور التكفير والا كفار اصح وافصح (من الطرفين) اى طرفى الشافعية  
 والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية  
 فالشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح  
 من مذهب ابى حنيفة انها آية فذة من القرآن انزلت للفصل والتبرك  
 بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يسم في كل من  
 الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من احد



الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما ما ولا عند الآخر  
وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكرنا المجسمة المصريحين  
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون التسترين باللكفة  
لان شبهة الاول من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى  
مسكة بخلاف الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الملة والدين  
في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما نصح لو كان  
كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد  
الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير  
وبه يتدفع ما قبله فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً  
او وهماً فلا يبقى الطرف الآخر قطعياً قلنا هي قوية عند من يمسك بها واما  
عند الخصم فن الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح  
صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما)  
المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا  
(اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للعنى المجرد عن اعتبار  
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكون واللافة لان شيئاً  
منها لا يلايم غرض الاصولى ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربياً  
مكتوباً فى المصاحف منقولاً بالتواتر ايس صفة للمجموع وايضا الاعجاز  
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه  
اسم (لنظم الدال على المعنى) واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى  
جميعاً فلدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى يجوز القراءة  
بالفارسية فى الصلوة اذ القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول  
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون  
المعنى ركناً اصلياً فلا يلايم غرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه  
كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن  
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى  
لنظم المنزل المتقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم  
فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار  
الاول وانما يلزم اللزمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام  
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المتقول فيجمل النظم عربياً تقديراً



وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة  
فتلا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه  
والامام حل قوله تعالى فاقروا اما تيسر من القرآن على وجوب رعاية  
المعنى دون اللفظ لدليل لا ح له قال الامام ففخر الاسلام في شرح البسوط  
ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قوله ما رجعهم الله تعالى قال  
وهو الاصح (وله) اي للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) اربع  
اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعين نظره ويحجم ثمره  
اما الاول فله مومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبار  
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى  
على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالة اي كونه بحيث يفهم  
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبار اربع اقسام  
اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصولي  
لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل  
في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم  
الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام  
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما  
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه  
التعرض لما يجب تركه وتترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فوجود  
اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام  
تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا  
لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما  
لا با موضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك  
الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام اربع تقسيمات الا ان الثاني فانه  
يتمن كما سيأتي التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اي اللفظ  
(له) اي للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع  
عليه (وهو) اي الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة  
لان اللفظ (ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى) على الافراد  
(فهو الخاص وان) كان موضوعا (لواحد مشترك) بين افراد غير محصورة  
مستغرق لهما (فهو العام وان) كان موضوعا (لكثير) بوضع كثير (فهو



المشترك وان كان موضوعا ( لكثير غير محصور ) بوضع واحد بلا استغراق  
 ( فهو الجمع المنكر ) اوردته بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار  
 الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المحدود  
 من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي ترجح  
 بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروه  
 في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل  
 بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل يتكلف فيه  
 ضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر  
 الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام  
 النكرة المنفية لان لها وضعاً نوعياً وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى  
 انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل  
 الوحدة فيشمل المعنيين فصاعداً ويكون الافراد غير محصورة اذا لا تكون  
 في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها  
 التقسيم ( الثاني ) حاصل ( باعتبار دلالة ) اي اللفظ ( عليه ) اي المعنى قدمه  
 على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث ينقسم منه  
 المعنى مقدم على الاستعمال فإتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال  
 ( وضوحاً وخفاءً ) اي من جهتيهما ( وهو ) اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة  
 من هذا التقسيم ( ثمانية ) اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد  
 يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ يضدها تبين الاشياء  
 وليس كذلك بل لان لها احكاماً خاصة بها كما سنبين في موضعها ان شاء  
 الله تعالى نعم في عدد التشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء  
 الله تعالى ووجه الضبط ( ان اللفظ ان ظهر معناه ) فاما ان يحتمل التأويل  
 او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه ( لمجرد صيغته فهو الظاهر  
 والا فهو النص وان لم يحتمل ) فان قبل النسخ ( فهو المفسر وان لم يقبل  
 فهو المحكم وان خفي معناه ) فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة ( فهو  
 الخفي واما لنفسها ) فان امكن ادراكه بالتأمل ( فهو المشكل والا )  
 فان كان بيانه مرجوا ( فهو المجمل والا فهو التشابه ) التقسيم ( الثالث )  
 حاصل ( باعتبار استعماله ) اي اللفظ ( فيه ) اي المعنى ( وهو ) اي الثالث  
 والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ( ان استعمل فيما وضع له فهو



الحقيقة (والا فهو المجاز و) كل منها (ان ظهر) مراده (فهو الضريح  
وان استتر فالكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به)  
اي باللفظ (عليه) اي المعنى (وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على  
المعنى بالنظم فان كان مسوقا فهو (الدال بعبارته والا) فهو الدال (بإشارته  
فان لم يدل عليه بالنظم) فان دل عليه بالمفهوم لغة (ف) هو الدال (بإشارته  
والاذ) هو الدال (بإقتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر  
من وجه ضبط يقل الانتشار ويسهل الاستقراء (فان قيل من حق  
اقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام ان يصدق على بعض  
(قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل  
بينها ولو بالحليات والاعتبارات لا سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات  
المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم بارة الى المعرب والمبني واخرى  
الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما) (و بعدها) اي بعد هذه الاقسام  
(امور) لم يقل اقسام لانها لا تصلح الاقسامية للفظ كما لا يخفى (تشمّل على الكل)  
اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة (وهي) ايضا اربعة الاول  
(معرفة مأخذها) اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص  
مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرّد ولم يتعرّض  
لهذا الامر في المتن لقله يستواه في نظر الاصول مع كونه مستقصى  
في المطولات (و) الثاني معرفة (معانيها) اي في حقايقها الشرعية وحدودها  
الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) اي تقديم بعضها على  
البعض عند التعارض (و) الرابع معرفة (احكامها) اي الآثار الثابتة  
بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة  
في الاقسام الثمانيين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امكن  
النظر فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم  
اربعة منها مختصة بالفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب  
وهي اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام  
الاستعمال ولاشراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير  
الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها  
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد  
من الثمانية والاربين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسمسا وفي كل



فان معنى المقطع  
وضع له فوحده وكثرته  
انما يكون بتوحيد الوضع  
وتعدده اذ ليس المراد  
بالواحد ما لا جزم له وذلك  
ظاهر ولا شك ان العام  
من حيث هو عام متحد  
او وضع فحينئذ يكون  
معناه واحدا فان قيل قد  
صرح صاحب التفسير  
بان كلا من العام واسماء  
العدد والمشارك موضوع  
للكثير قلنا معنى كون العام  
موضوعا للكثير كونه  
موضوعا لامر يشترك  
فيه وحدات الكثير  
ومعنى كون اسماء العدد  
موضوعا لكونه موضوعا  
للمجموع الكثير من حيث  
هو المجموع ومعنى كون  
المشارك موضوعا لكونه  
موضوعا لكل واحد  
من وحدات الكثير  
فيكون كل من الوحدات  
جزأ من جزئيات  
الموضوع له من العام  
وجزأ من العام وجزأ  
من اجزائه من اسماء  
العدد ونفسه في  
المشارك صرح به  
في التلويح

واحد منها الاعتبار الرابع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية  
وستين ( اما الخاص ) هذا شروع في تفصيل الاقسام ( فلفظ وضع )  
خرج به الالفاظ الموضوعية وان دلت عقلا ( لمعنى واحد ) حقيقى  
او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام  
( على الافراد ) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحددة نوعا او جنسا  
فيدخل فيه التثنية ومن الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام  
والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود ( وهو ) اى ذلك المعنى ( فى الاسم )  
قيده لان التعيين والتوعية والجنسية لا يتأتى فى الفعل والحرف ( عين )  
اى معين مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا ( كزيد ) فان معناه جزئى حقيقى  
( او ) ذلك المعنى ( نوع ) ان اشترك بين الافراد فى الجملة ( كرجل ومائة )  
اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد بالنوع ( او ) ذلك المعنى  
( جنس ) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع ( كإنسان ) فانه اكثر شيوعا  
من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة  
وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للنوم لانه المناسب الخاص ككما  
لا يشقى ( وحكمه ) اى الاثر الخاص الثابت به ( انه ) اى الخاص ( من حيث  
هو هو ) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب  
العوارض خفيا يوجب الظنية ( يفيد مدلوله قطعا ) اى على وجهه  
يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو  
ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى  
لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل  
او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اول ازالة الخفاء وهو  
لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة  
الزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبين المراد منه قلنا  
الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض  
فنشأ الشبهة العقلة عن قيد الحقيقة ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد  
ان يفرع عليه فروعا فقال ( ولذا ) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا ( جعل الخلع  
طلاقا لافسحسا ) فانك ستعرف ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق  
وان علم اعتباره فى ذكر اقتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر  
بأى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ



كما روي عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من  
 هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر  
 (و) لذا ايضا (صح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق  
 على المرأة بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون  
 مرتين بقوله تعالى \* الطلاق مرتان \* ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى  
 \* فان خفتن الايقيما حد وذاقه فلا جناح عليهما فيما افدت به \* اي لا اثم على  
 الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افدت به نفسيهما وفي تخصيص فعلها  
 في الافتداء بعد جهدهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو  
 الطلاق لانها لا تخلص بالافتداء الا بذلك الفصل فكان هذا بيانا لتوضيحه  
 اعني بمال ويدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المنتين سواء كانتا بمال  
 او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتا هما او احديهما خلع  
 فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع علة بموجب الفاء في تعليق  
 الفاء باول الكلام يجعل الخلع فسحا وذكروا اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي  
 ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر  
 المثل بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي  
 ادنت لوايها ان زوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها الا التي زوجت  
 نفسها بلا مهر لانها لا تكون بخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي  
 بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو  
 الدخول عند مجرد العقد عندنا لناقضه تعالى \* واحل لكم ما وراء ذلكم  
 ان تبغوا باموالكم \* فان الباء خاص بمعنى الاصلاق فيدل قطعا على امتناع  
 انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المسال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه  
 الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام ومن  
 تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء  
 بل اقتران المال والتضايق به وههنا اباحت الاول ان الابتغاء ورد مطلقا  
 عن الاصلاق بالمال في قوله تعالى فاشكروا ما طاب لكم والمطلق عندنا  
 لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم  
 وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث  
 ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال  
 فقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون صحيحا



ومستوجبا لثبوت مائتي اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق  
يحمل على المقيّد عندنا ايضا اذ الحكم الحكيم والحادثة ودخل المطلق  
او المقيّد على الحكم الميث كإسباني وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد  
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب بتحقيق قبلة بالعقد والمقيّد به تقرر  
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى \* لا جناح عليكم ان  
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوهن فریضة \* دل على تحقيق الطلاق  
بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا  
صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي نحن فيها  
على ما قلنا عليها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع فروع بفتح  
القاف وضعتها والاول افسح (بالاطهار) دون الحيض (في آية التبرص)  
وهي قوله تعالى \* والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء \* وقد اولها  
الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلاثة بالرأي  
وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه  
الطلاق محسوب عنده فتتضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص  
العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تحلل بين  
الدمين بخلاف ما اولت بالحيض اذ يجب عليها التبرص بثلاث حيض  
كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض و بعضها فيما اذا طلقت في الحيض  
وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل  
الحيضة الاولى بشئ من الاربعة جئنا بتامها ضرورة ان الحيضة الواحدة  
لا تجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر  
كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلاثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل  
على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القروء فانه مذكر  
(ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (ومحلية  
الزوج الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا  
في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان  
او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطايفات او لا  
فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني  
واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت  
حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة



الموجب فإذ انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وقالا يجوز بحيز الواحد  
فليس المناسب للوجوبية هو الضمان بحيز انتفائه من موجب من فساد  
الوضع ولو سلم فإن اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه  
بالخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وإن اريد قوله  
تعالى جزاء كان هذا ككلام آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود  
تصححه وبالجمله هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل (ومنه)  
أي من الخاص (الامر) قدمه على النهي لأن المطلوب به وجودي  
وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام  
الازلي اذا الوجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون  
مقدما على سائر الراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت اكثر الاحكام  
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتمر الحلال عن الحرام (وهو لفظ)  
احتراز عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) أي باستعانة ذلك اللفظ  
(الفعل) لم يقل اريد به لأن ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند  
اهل السنة كما سيأتي ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ما من شأنه ان يطلب به  
الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتحجير والتسخير  
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساقي والخاصي (جزما) خرج به  
الصيغ المستعملة في التوبيخ والاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي  
(بوضعه) حال من ضمير به أي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) أي لطلب  
الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثلا اطلب  
منك الفعل (استعلاء) متعلق بطلب أي طلب به على جهة عدم الطالب  
نفسه حاليا وإن لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو  
بطريق الموضوع والتساوي فانطبق التعريف على المرفوع ولم يشترط  
الفلو ليدخل فيه قول الادنى الاعلى على سبيل الاستعلاء افعل واهذا  
ينسب الى سوء الادب فتقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون  
او تشاورون او اظهروا التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلوة  
والسلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او غيره استعلاء  
افعل وعدل عنه ههنا لوجوه (الاول) انه ان اريد بالقول معناه المصدرى  
اعتنى التكلم بالصيغ فلا يلايم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة  
ولا مناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد القول لا يبق لقوله



افعل معنى معتد به لانه هو المقول ( الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح  
العربية فالتعريف غير جازم لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على  
طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير  
مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد  
والنهي ونحو ذلك ويصدر عن التام والساهى والمبالغ والحاكى وشئ منها  
لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه  
عنائية في التعريف بحيث لا تساعد على العبارة لا تخرج صيغ التمدب  
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف  
( الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يلىق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه  
فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت وقيل  
المراد به ما يكون مشتقا من مصدر استتباع افعل من فعل وقيل انه علم  
جنس الامر من لغة اعراب كقول يفعل لكل ما يدنى للمفعول من الفعلين  
( ويختص مراده ) اى المراد بالامر بمعنى امر ( وهو ) اى ذلك المراد هو  
( الوجوب ) لا الندب والاباحة وغير ذلك ( للنص ) اما الكتاب فتقوله تعالى  
﴿ فاحذروا الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم  
ذاب اليم ﴾ فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد  
بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركها للواجب يلحق بها  
الوعيد والتهديد واما الحديث فتقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ اولا ان اشق  
على امتي لامرتهم بالسواك ﴾ وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب  
فان المسئلة انما تلحق به لا بالندب وغيره ( بصيغة ) متعلق بختص اى  
تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة  
وغيرهما ( خاصة به ) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على  
نلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول  
بوجوه وانشار الى الاول بقوله ( للنص ) وهو قوله تعالى ﴿ واذا قيل  
لهم اركعوا لا يركعون ﴾ ذمهم على ترك الامثال بالصيغة المطلقة فدل على  
كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله ( والاجماع ) يعنى الاتفاق على  
الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يراون  
يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير  
وليس ذلك الادليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله



(والقول) يعني الاستقابة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس أو الترجيح  
 بالرأي فإن المولى يعد عبده الغير الممثل لأمره عاصيا وما ذاك إلا بترك  
 الواجب واستدل على الاختصاص الثاني بقوله (ولأن الأصل وفاء  
 العبارة بالمقصود) يعني أن اللفظ إذا وضع لمعنى وقصد به إذا دته  
 فالأصل وفاء به وعدم قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال  
 وهو إنما يكون بالخصارة فيه حتى لو فهم من غيره أيضا لم يكن هو وافي به  
 بل قاصرا عنه ولا يمدل عن ذلك الأصل إلا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا  
 عدول ثم فرع على كون المراد بالأمر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين  
 فرما أشار إلى فرع الأول بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به) أعلم أنهم  
 اختلفوا في أن الندب هل هو أيضا مراد بالأمر بأن يكون مشتركا بينهما  
 وبين الإيجاب لفظا أو معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وإن  
 كانت الصيغة مجازا فيه أولا فذهب القاضي أبو بكر وجاعة إلى الأولى  
 لوجهين الأول أن المندوب طاعة أجماع والطاعة فعل المأمور به الثاني  
 اتفاق أهل اللغة على أن الأمر منقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد  
 القسمة مشترك والجواب عن الأول أنه إنما يتم على رأي من يجعل أمر  
 للطلب الجازم أو الراجح وأما على رأي من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل  
 طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به أو المندوب إليه أعني  
 ما يتعلق به صيغة الفعل الإيجاب أو الندب ومن الثاني أنه إنما يتم لو كان مراد  
 أهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الأمر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم  
 تقسيم صيغة تسمى أمرا عند النحاة في أي معنى كانت بدليل تقسيمهم الأمر  
 إلى الإيجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور به حقيقة  
 وذهب الكرخي والخصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام  
 أبو اليسر والمحققون من أصحاب الشافعي إلى الثاني لأنه لو كان مأمورا به  
 لكان تركه معصية قال الله تعالى ﴿ أف عصيت أمري ﴾ فالغرض مندوبا  
 يكون واجبا ولأن السؤال مندوب وليس بمأمور به ﴿ لقوله عليه السلام  
 لولا أن أشق على أمتي لأمرتكم بالسؤال ﴾ وأيضا المندوب لا مشقة فيه  
 وفي المأمور به مشقة بالحديث وأعلم أن الإمام فخر الإسلام وإن لم يصرح  
 بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به من  
 تتبع كلامه وأشار إلى فرع الاختصاص الأول بقوله (ولا) يكون (موجبها) أي



ثم الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه عامة المعتزلة  
 وجماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعى استدلالا بانها لطلب الفعل  
 فلا بد من رجحان جانب على جانب الترتك وادناه التذب (ولا) يكون موجبها  
 (اباحة) كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل  
 وادناه المتيقن اباحة (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كما ذهب اليه ابن  
 سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها  
 حقيقة وبعضها مجتزأ اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة  
 والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عند في تعيين المراد  
 عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين  
 الموضوع له انه الوجوب فقط او التذب فقط او هو مشترك بينهما لفظا  
 ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعان مخصوص به كان الكلام اصلا  
 فيه لان الناقص ثابت من وجه ثبت اعلاه على احتمال الا دنى  
 اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية التكلم (ولو) وردت (بعد الحظر) اى  
 التحريم ولولا وصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا علم ان القائلين بان الامر  
 للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشئ بعد حظره وتحريمه فتوقف  
 امام الحرمين واختار الامام الشافعى والشيخ ابو منصور الاباحه لانه ورد بعد  
 الحظر للاباحه في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح  
 وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة  
 وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون  
 حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا يسلم ان اباحتها بالامر  
 بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح  
 مكليين واوسلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة  
 المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهى  
 ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد  
 على موضوعه بالنفقش ولهذا فهمت في الكتابة عند المدائنة والاشهاد  
 عند المبايعه مع عدم تقدم الحظر والختار عندنا الوجوب لان الادلة  
 المذكورة لا يجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة  
 انما هى في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع  
 التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والتذب والوجوب زيادة



لا بد لها من دليل علمنا الامر بعد الخطر ورود الوجوب بدليل وجوب قتل شخص  
 كان حرام القتل بالمشكوك ما هو واجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنابات  
 بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران  
 بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم  
 فلو كان الورود بعد الخطر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب  
 لما جاز الحمل في هذه الصور وأشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ( ولا )  
 يكون ( الفعل ) أي فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطمع  
 والزلة والمخصوص به وبين ان المجمل ( موجبا ) كما ذهب اليه  
 ابن سريج والاصطخري وابن أبي بريدة والحسابلة وجماعة من  
 المعتزلة ( اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة  
 في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختلفوا المذكورون كونه مشتركا بينهما  
 لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا الانشآت ايجابه  
 أدلة أخرى تنبها على انه مع انشائه عليه وثبوته بأدلة ثابت بدليل  
 مستقل ودفع لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل  
 أيضا لا يدل على الايجاب الا القول \* احتجوا على الاصل بقوله تعالى  
 وما امر فرعون برشيد أي فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى  
 وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر المحجبين من امر الله وامثال  
 ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان  
 سميتها امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب  
 بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني  
 اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام  
 صلوا لا بفعله واختاره الامدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما  
 هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا مجاز  
 في احدهما وردا وجهين الاول انه قول حادث خارجي للاجماع السابق  
 والثاني انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق  
 اذ دلالة للعامة على الخاص اصلا ( ثم ) أي بعد الاتفاق على ان الصيغة  
 حقيقة في الوجوب ( اختلفوا في كونها ) أي الصيغة لا الامر اذ لا تساعدة  
 الأدلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قيل بعد ما اثبت فخر  
 الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون



الامر حقيقة في التدب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من التدب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولانك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة ( حقيقة اذا اريد بها التدب او الاباحة ) فقول مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعبر في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية لامتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم رد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الحسارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم به سندا لتفسير ( وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان مشاهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والنسي في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمال والجمع في بعض الافراد ) ورد وجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه بيانه الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام التدب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك ( واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون تدبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه



بل فيهما ( وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون  
 معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انهما يدل على جواز الفعل وجواز  
 الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لهما على  
 جواز الترك اصلا بل معناه انهما يدل على الجزاء الاول منهما اعني جواز  
 الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة على جواز  
 الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك ( فان قيل  
 قد صرحوا بإرادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم  
 على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على المراد الثاني ان اريد  
 بحسب الحقيقة غير مفيد او المجاز فمذموم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ  
 الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجارة الترك والاذن فيه  
 مرجوحا او مساويا بجماع اشتراكهما في جواز الفعل ( قلنا لا سبيل  
 اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال  
 الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد  
 الشجاع لا ان اسد اسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان  
 الجماع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كالاستعمال صيغة الامر في الندب  
 او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت  
 خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل  
 في الشجاع ويعلم ان كونه انسانا بالقرينة ( فان قيل فاية ما لزم مما ذكر  
 ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجوز الفعل المقيد بتجويز  
 الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب ( قلنا لا امتناع لان الاسد  
 خارج عن المقيد فيتحذف التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي  
 في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا واهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة  
 والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر  
 لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا قليلا مل  
 ( واما اذا اريد ) بصيغة الامر ( الوجوب فمسخ ) ذلك الوجوب ( حتى يبق  
 الجواز عند الشافعي ) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز  
 عندنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ( فلا محار ) في الجواز ( ايضا ) اي كالحقيقة  
 فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على  
 مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لا انتفاء الاستعمال



وهما فرعه فعلي تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا  
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن  
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ( ومطلقه ) عن قرينة العموم  
وال تكرار والتخصيص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص  
بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطابق هنا هو المطلق عن تلك  
القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر ( لا يقتضي التكرار ) اي تكرار الفعل وهو  
وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عموم فشموله افراد  
فبتلا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان فيفترقان  
في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وخاصة اوامر الشرع  
بما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر  
التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما  
في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلل  
عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب  
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم  
فلدلائله على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك  
الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت  
الابدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس وهو من اهل اللسان  
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال  
عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا لا يقال لو فهم  
لما سأل لانا نقول علم لانه لا خرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على  
موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال  
لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجده بعض العبادات متكررا بتكرر  
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشبه عليه  
ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه ( الثاني هو  
مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب  
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من  
اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا  
بدليل كما سبق والنكرة في الايات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر  
معرفه بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه



(الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان  
 معلقا بشرط كقوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطيروا \* او مقيدا بظن  
 وصف كقوله تعالى \* اقم الصلوة لدلوك الشمس \* قيد الامر بالصلوة  
 بتحقيق وصف دلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر لما لم  
 من تجديد السبب المقتضى لتجديد السبب لا من مطلق الامر او المعلق  
 بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة  
 مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى السبب  
 او الى الامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب  
 فتعين اثباتي واجب بان المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب  
 كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات  
 فبتركها علامها لا بالوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله  
 تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم  
 ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعاول اقول هذا لا بد منه كمال  
 لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت وجوب  
 الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف  
 الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه القول  
 عن تشبيه الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار  
 اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لانه ان الامر الواحد يدل على التكرار  
 او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم  
 و آخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجده الامر ويتكرر توجده  
 يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى  
 وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اي سواء كان  
 بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع على اهل الجس) اي جنس الناس  
 وهو ادنى ما يعده ممثلا لتعينه (ويحتمل كله) اي كل الجنس بالية  
 وهو النية لكونه كمال المسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار  
 احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالاشارة في طلاق اشرة  
 والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد  
 والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بيقينه او اعتباره  
 اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس



فيحتمل لكونه كالسمى وههنا اباحت الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فمنوع فكيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بثنية ولا جمع قسما لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافي فيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والجمع والمفعول لان المراد بالاحتمال ليس بمجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لادلالته على العدد من حيث هو هو اذ لادلالته للعام على الخاص اصلا ولادلائل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فابن احدهما من الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم انه تفسير بل تغير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قاروا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال امرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال شمس الاثمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجه فكيف يكون اقترانه به تغيرا بل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجه عرفا فني اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق بتغير بل تبديل والى ما ذكرنا تشير عبارة المحيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

الغوى (وكذا) اى كلامى في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له  
 (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيده احترازا عن اسم  
 فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعبرة عندهم هي المقارنة  
 للارادة لا التفسيرات الذهن فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان  
 المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة واحدة  
 ههنا لا واحد الاعتبارى اعنى كل المسرقات التى توجد منه لانه يورى  
 الى ان لا تقطع يده وان سرق الف مرة الاستدلال الموت وذلك باطل بالانجاء مع  
 قبالة الواحدة لا تقطع الايد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او 'م' او 'م'  
 والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولاً وفعلًا وقراءة ابن مسعود رضى الله  
 تعالى عنه فاقطعوا ايما نهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضها فلا يكون  
 اليسرى او الايمن مراداً ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع  
 يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفاً (قيل مع ان الشك في ذلك  
 والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المعيد اتفاقاً) اقول انبئني بحمل  
 الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة  
 لانه لا يحمل في مثل هذه الصور (وهو) اى الامر (اماء طاق عن ارقب)  
 وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الايمان به بعده قضاء وقد يراد  
 او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقاً وعلى الثانى موقفاً واداء  
 صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالأظهر انهما من اقسام  
 المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان العلق بالنهار داخل في مفهوم  
 الصوم لا قيده وعددهما من الموقت تسامح منى على الظاهر (كلامى  
 بالزكوة ومحوه) اى الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات (والصحيح)  
 الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر  
 المطلق (لا يوجب الفور) وهولزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث  
 يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافاً للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى  
 والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى \* ما منعك الا تسجد  
 اذا امرتك \* حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر  
 مطلقاً فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب باننا لانسلم ان الفور  
 مستفاد من الامر بل من الفاء فى فقهاء ساجدين اقول قد منع المتقنون  
 دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى



اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا \* على انه يجب السعي عقب النداء  
 بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان  
 فيه حيث خالف الجمهور الممثلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك  
 امر مقيد بوقت معين وام يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا  
 ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد  
 بالمال لا التقيد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاول وايضا صح ان يقال  
 افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فالوكان الامر المطلق للفور  
 لكان الثانى والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول  
 بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير ( واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان  
 كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس بيان التقرير  
 الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل  
 الساعة مقيد مما يكذبه واقول ان اريد الاطلاق لفظا فلم لكنه غير  
 مقيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع  
 ( بلا خلاف بينهما ) اى بين ابي سف ومحمد وذهب الكرخى وجماعة  
 من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح  
 انه لا خلاف بينهما ههنا ( والخلاف ) الواقع بينهما ( فى الحج ) انه هل  
 يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه  
 محمد ابتدائي كما سيأتى بيانه وكونه ابتدائيا ( اما لهذا الوفاق ) على  
 ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام  
 ومن تبعه ( او اقدم الاطلاق ) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس  
 الائمة السرخسى حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف  
 المعروف بين اصحابنا فى الحج انه على الفورام على التراخي ثم قال وعندى  
 ان هذا غلط من قاله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت بشهر  
 الحج وهو شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة ( واما مقيد به ) اى بالوقت  
 وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار  
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا  
 فقال ( وهو ) اى ذاك الوقت ( اما ظرف للمؤدى ) اى المراد به ما يفضل  
 عن المؤدى اذا اكتفى على قدر المفروض ( وشرط للاداء ) اى لان يكون  
 الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية

الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالوودي نفس الفعل مع قضي  
النظر عن الوصف الاداء فلا استلزام قطعاً لتحقيقه بعد الوقت وان اريد  
به الوودي من حيث هو الوودي فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى يتقن  
عن ذكره (وسبب ظاهري لنفس الوجوب) لا لوجوب الاداء فانه ثابت  
بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه ظرف لها لا لغتها  
عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها توقفه عليه مع عدم دخوله  
فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكره ادلة اقواها قوله  
تعالى ﴿ اقم الصلوة لدلوك الشمس ﴾ فان الاصل في الالام كونها - للتعامل  
دون الوقتية ومعنى سببها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى سبب  
الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً لنعمة الوجود فيه وانعم اخرى  
متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيراً كالملك  
على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها  
مضافاً الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كائناً في الاحراق  
فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الاسباب المؤثر  
والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب  
مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولنافاة الظرفية للسببية) علة لقوله  
قلنا قدمت عليه اي لكونه ظرفية كل الوقت للوودي متساقطة لسببته  
للاجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجدنا منافاة  
ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببته التقدم وقد ثبت الاول لان  
الكلام في الاداء لا القضاء فانتي الثاني فان قيل المدح غير المسبب فلا  
منافاة قلنا نعم لكنه يستلزم اذا الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذالك لانه  
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وايد الشرع اولا وان  
لما وجبت على من صار اهلاً لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخر على  
التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت  
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر  
ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين للسببية لسلامته عن الزمان  
اذا المعدوم لا يصح ان يكون معارضاً للموجود واصحة الاداء بعده ولو لم يكن  
سبباً لما صح (ولا نتفاتها) اي المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب  
انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اي السبب في حق القضاء (الكل) اي



كل الوقت (ثم) أي بعد ما كان السبب هو الجزء الأول (أن وليه) أي ذلك  
الجزء (الشروع) بأن يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافاً للشافعية فإن  
المقارنة به تعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول الصلوة بأول جزء من الوقت  
صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فإن قيل التقدم  
الذي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وأمكن أن لا يتقدم جزء  
لا تجزأ أن معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكراً لنعمة الوجود  
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) أي السببية (فيه) أي في الجزء  
الذي وليه الشروع (والأ) أي وإن لم يله الشروع (تنتقل) أي السببية عن  
ذلك الجزء ملتبساً لذلك الانتقال (بالترتيب) بأن يكون إلى الثاني ثم إلى الثالث  
ثم وثم فإن قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الأعراض  
والأمور الاعتبارية (قلنا قد ثبت في قواعد الشرع أن الأمور الشرعية  
لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالك وغيره) (إلى جزء)  
متعلق ينتقل (يسمع ما بعده) أي ما بعد ذلك الجزء (الهرمة) منصوب  
مفعول يسمع وإنما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف لبيان الشروع  
في الوقت أما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع  
في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك أداء لا قضاء وأما لما سياتي أن توهم  
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في إيجاب القضاء ولا شك أن توهم  
الامتداد إنما يكون بعد الشروع (خلافاً لزفر) رحمه الله تعالى فإن الانتقال  
ينتهي عنده إلى جزء لا يسمع ما بعده إلا فرض الوقت لأن الانتقال إلى ما  
بعده يؤدي إلى التكليف بالحال وإجابوا عنه بأنه إنما يؤدي إليه لو كان  
المطلوب عين ما كلف به وهو الأداء أما إذا كان المطلوب تحقيق الوجوب  
في الذمة يلزم القضاء فلا قال صاحب التقيح ولئن سلمنا أن إمكان  
القدرة على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء  
وجود القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل ههنا لأن القدرة  
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الأسباب والآلات  
فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل  
لأن العلة التامة تكون مقارنة للمعلول إذ لو كانت سابقة زماناً يلزم تخلف  
المعلول عن العلة التامة فيه بحسب ما أوفلانه مناقض لما قال في الفصل  
الذي يلي هذا الكلام أن تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لأنه

تكلف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا  
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه  
اذلا معنى سلامة الآلة الاصححة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا  
الوقت لسلامته بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر  
في الطريقة ( فيعتبر ) تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير  
( حدوث الاهلية ) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالا سلام والبلوغ  
وانقطاع الحيض ونحو ذلك ( فيه ) اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا سلم  
او بلغ او ظهرت فيه يجب عليه القضاء ( و ) يعتبر ( زوالها ) اي زوال  
الاهلية فيه ( ايضا ) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف  
اهلا للاداء الى هذا الوقت فرالت بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضنت  
لا يجب عليه القضاء ( خلافا له ) اي زفر ( في الاول ) فان السببية لما لم تنتقل  
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء  
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه  
( و ) خلافا ( لاشافعي في الثاني ) وكذا في الاول على قول ودائمه عين  
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو وجوب الاداء  
في العبادات البدنية لما لم يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول  
الوقت بالاتفاق ووجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب في الذمة  
بتوجه الخطاب وبعد تفرده لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه  
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت  
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ( وبتوقف  
تقررها ) اي تقرر السببية ( في الجزء ) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء  
الذي لا يسع ما بعده الا التهرية او ما بينهما من الاجزاء ( على اتصاله )  
اي اتصال الشروع بذلك الجزء ( و ) بتوقف ( تقررها في الكل على انفسائه )  
اي انتهاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل  
انما انتقل الى الجزء لضرورة المناقاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت  
الضرورة وتقرر فيه السببية ( ويعبر في كمال الواجب ونقصانه ) وصف  
( ما تقرر فيه السببية ) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان  
ناقصا كان ناقصا ( وينبغيهما ) اي كمال الواجب ونقصانه ( التأدية )  
اي تأدية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا



وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفريع على ان ما وجب كاملا  
لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤدي ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر في)  
الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء  
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق  
وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبيه بعبدة الشمس  
فان عبادتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك  
النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في واحد  
منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل  
الوقت ناقص لانقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة  
الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحها الاكثر  
الصحيح على الاقل الفاسد (فيه فسد الفجر بالطلوع) تفريع ثان على ما  
ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا  
بعضه يعني ان ما يجب كاملا اذا لم يؤدي ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد  
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل  
لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في انشاء  
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما يجب كاملا  
لا يؤدي ناقصا (لا عصر بدى به في) وقت (الاجرار بالغروب) تفريع على  
ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا  
لا يفسد عصر بدى به في وقت اجرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها  
لانه لما بدى به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب  
متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لا يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر الذي  
طرأ عليه الطلوع (بالقياس) اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اي العصر  
(وحديث ابي هريرة) وهو قوله عليه الصلوة والسلام ومن ادرك ركعة  
من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر  
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي  
(الاول) اي قياس الفجر على العصر (قياس مع الفارق) من وجوه الاول  
ان قبيل الطلوع خلوا العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه  
باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه  
بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجلسة  
بإتلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب

خروجاً عنها ( والثاني ) أي حديث أبي هريرة ( قبل النهي ) عن الصلوة في الأوقات الثلاثة صرح به الإمام الطحاوي في معاني الآثار ( ونقض ) ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية أن ما وجب ~~ك~~ كاملاً لا يؤدي ناقصاً ( بالمردود ) أي بالعصر الم شروع فيه في أول الوقت المبدأ ودمته ( إلى ما بعد الغروب ) فإنه وجب كاملاً وقد أدى ناقصاً مع صحته <sup>تف</sup> ( ورد ) هذا النقص ( بأن الفساد المبني على مثله ) أراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالأحرار ( اللازم ) صفة مثله ( للعزيمة ) فإن سفل كل الوقت بالعبادة عزيمة ونسك أن الآتي بها لا ينخلص عن فساد الأحرار وكراهته وهو معنى الأزوم ( نفو ) خب أن ( بخلاف ) الفساد ( الطاري على الكمال كما في الفجر ) فإن جميع أجزاء وقته كامل لافساد فيه أصلاً حتى يثبت حكماً للعزيمة ويطن عليه الفساد بالطلوع فيعني ( و ) قول ( هذا ) الرد ( لا يدفع النقص ) بالعصر على تلك المقدمة كما لا ينبغي بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملاً يؤدي ناقصاً ( وقيل ) في رد النقص ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه ( بل كل ) أي كل جزء من الوقت ( سبب لكل ) أي لكل جزء من الصلوة يلاقيه ما ينه الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص ( واجب ) عن هذا الرد ( بانه ) وان دفع النقص بالعصر لكنه ( لا يدفع الإشكال ) بالفجر إذا ردد فإنه يقتضي صحته أيضاً ويمكن دفعه بأن الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصاً بخلاف العصر كما سبق ( واورد ) على ما فهم أيضاً من قولنا ويتبعهما التأدية أن ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً ( أن الأهل في ) الجزء ( الأخير ) من وقت العصر كن أسلم فيه مثلاً ( لا يقضيه ) أي العصر ( ناقصاً ) أي في الوقت المتعذر وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصاً يؤدي ناقصاً لجاز أداء كماله <sup>س</sup> فليس ( ورد ) هذا الإراد ( بانه ) أي عدم قضائه ناقصاً ( بعد تسليم ذات الوقت ) لانا لا نسلم أولاً عدم قضائه ناقصاً فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل أن يكون جازاً سلمناه لكن صورة النقص ليست مما وجب ناقصاً حتى يجوز قضاؤه ناقصاً بل هي مما وجب كاملاً لما سبق أن ذات الوقت لانقصان فيه وإنما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان



فيه ولا في سببه فلا يقتضي نافصا ( والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل ) يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لمسا عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والالساك الاداء في الوقت تقديمًا للشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضها منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم تبق حاجة الى اعتباره ( واما وجوب الاداء ) تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك ( فسببه الخطأ ) اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزمه في زمان مخصوص بعد وجوده فان العذر يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال ( واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائين من المعتزلة خلافا لما يقول شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول وقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطأ متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتنجيز كأن الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او آخره كيف شئت وتثبت علمنا صحة الصلوة لانهقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالتارك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولذا قلت ( التوجه عندما ) اي آخر وقت ( يسع ) ذلك الاخر من الوقت ( الفرض ) ولا يزيد عليه

(أو) الخطاب المتوجه عند (التسروع) في أي جزء كان من الوقت فإن قيل هل يتوجه الخطاب إذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التجرعة بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه قيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجب نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بتوقف الشمس كما يتحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانبساط صرح به فيخر الاسلام في شرح البسوط ويمكن ان يقال بتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق (وحكمته) أي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما داه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الا فرضه من ما ثبت حكما أصليا أعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فيخر الاسلام وشمس الأئمة قيل عليه القول بتعدي العبد بالتأخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا بد ان ان عدم سقوط التعيين عند تضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الشيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فيزوع وان اريد مطلقا لجواز فسلم لكنه لا يثنى التقصير كالملوكة من رد في وقت الاحرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه لا يفتضى ان يعد من ادى المكتوبة في اقل الوقت او وسطه واكتفى مني تقدير المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وذو نية لا يثنى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معبرا فينبغي ان ينتفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان اراد



بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج  
الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لايسع الا الفرض كالحال مادة  
او التمهيد بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط  
التعين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه  
بالاجماع فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التعين) اي عدم  
تعيين المؤدى (الا بالاداء) اي لا بالقول حتى لو قال عتبت هذا الجزء ولم  
يستغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزأ بل خير  
العبد فلو ثبت له ولاية التعين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات  
لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعين بالاداء لانه من ضرورة الامثال  
بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد  
جناية ينشئ فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث  
يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق  
العبد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعين  
يحصل بانقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق  
كالفعل ولذا جاز اتعيين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت شرع  
في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (معياريه) اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد  
بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار  
(وشرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب بوجوبه كايام رمضان عند  
الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر  
وسبب لوجوبه لقوله تعالى \* فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* فالأخبار  
عن الموصول مشعر بعلية الصلة للجزء عند صلاحها لها على ان الاظهر  
ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة  
الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار  
ما لا يخفى على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الأئمة  
السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا  
لا الايام خاصة اما شرطية وسيبته فستظهر ان مما سيأتي وامامعيارية  
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يسع  
غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والتقصان فلا ضرر  
في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(اليه لظاهر الآية) السابقة اعني قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الامام (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صومه والرقية فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لاحقيقتها اجماعا (واذا) اي لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اي من صار يفتونا في الليلة الاولى منه (وامتدت) جنته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلة) اي في الليل (كآخر وقت الصلوة) فانه سبب تنسلا وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسمع الا التحريمه ولقائل ان يفرق بينهما ان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يفرق فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين انصرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اي في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء الاول من الاداء وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اي حكم ههنا القسم (نوحية) الغير) اي غير ما وجب في ذلك الوقت (و) حكمه ايضا (عدم استراحه) اي التعمين في النية خلافا للشافعي وان وجب اصل النية خلافا لغيره وسيأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تفريع على النفي والعدم اي فحينئذ يؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان يرى مطلق الصوم (و) مع (الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان يشترى



صوم القضاء أو النذر أو الكفارة أو النقل (الافق مسافر ينوي واجبا آخر)  
استثناء من قوله والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي  
في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند أبي حنيفة  
رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم  
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع  
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وهذا لا يجعل غير المسروع  
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان  
الاول ان المسافر لما كان غير مطاب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه  
كسعيان قبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار  
وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات او الكفارات  
والقضاء صرفه الى ساهواهم حنيفة لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر  
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة  
الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النقل  
روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النقل يقع عنه وعلى الثاني عن  
الفرض واما اذا اطلقت النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف  
رواية لان ترك العزيمة لم يحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون  
العزيمة احق من صرفه الى العمل (بخلاف المريض في الصحيح) اسارة  
الى الفرق بين المسافر والمريض على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فان  
الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام رمضان بنية واجب آخر او نقل  
هل يقع عن رمضان او عما نوى فقول يقع عما نوى مطلقا لان رمضان  
بالنية اليه كسعيان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب أبي  
حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام وسبب الامنة لان رخصته  
انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا سام ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر  
نعينه يعني نية النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع  
فيه حقا لله تعالى مستحضا على الفساحل كمن استأجر خياطا ليخيط له  
يسره ثوبا بعينه فيخاط على فصد الامانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك  
يقع عن الفرض وان لم يتركه بنية كل النصاب الى فتير بلاية (قلنا) في جوابه  
(فيكون جبرا) اذا لم تسترط النية يكون العمل جبرا فلا يكون قرينة اذ لا قرينة

بدون قصد والشرع لم يعين بصوم رمضان الا الامسالك الذي  
هو قرينة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو  
عين النية (وقال الشافعي رفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان  
وصف العبادة ايضا عبادة وهذا يختلف ثوبا فكما لا بد لصيرة العمل قرينة  
من النية فكذا لا بد لصيرة القرينة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر  
(قلنا) في جوابه على طريق القول ٨ بموجب العلامة (الاطلاق في التعيين  
تعيين) اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في التعيين تعيين فانه  
اذا كان في الدار زيد وحده قليل له يا انسان ينصرف النداء اليه  
قطعا بخلاف اصل الامسالك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب  
بالاطلاق فاحتج الى التميز بالنية ولا يضر ان الساء في الوصف بان نوى  
الصحيح المقيم النفس او واجبا آخر (اذا الخطاء لبطلانه اطلاق) يعني ان  
الوصف المذكور خطأ لمسلم يكن مشروعا بطل ولمسلم يكن لازما في  
الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجب) اي التعيين  
(من الاول) اي اول اليوم حتى شرط البيت ٢ (لشروع الفساد) يعني ان كل  
جزء يقتصر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فسادا  
الى الكل لادم التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة  
(لانتفاء الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد  
ان ثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع الفقهري حتى يحكم بثبوته في الزمان  
التقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية  
كالملك في المقصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا  
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت  
لا يحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء (قلت) في جوابه لا نقول  
ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (انها)  
موجودة في الزمان المتقدم تقديرا (كما ان النية المتقدمة التي لا تتأخر نية  
من اجزاء اليوم تصير مقارنته لها تقديرا وايضا لاكثر حكم الكل في كثير  
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا  
(والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نقاه (وهو) اي التقدير  
والمراد النية التقديرية (كافي في الطاعة القاصرة) وهي الصوم في اول  
النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء

١ وهو تسليم دليل  
المعلل مع بقاء الخلاء  
وتفصيله ان يقال انا  
نسلم وجوب التعيين  
لكن لا نسلم عدم  
حصوله باطلاق النية  
لان الاطلاق في التعيين  
تعيين كما اذا كان  
في الدار زيد وحده  
وقيل يا انسان يتعين هو  
للاحضار وهو الاقبال  
فلذلك ههنا لم يكن  
رمضان غير صوم مشروعا  
واطلاق الصوم في النية  
يعين صوم رمضان  
للايجاب وهو الحصول  
مف

٢ حتى شرط وجود  
النية في الليل حتى  
يستوى جميع اوقات  
الصوم فليتأمل مف



الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت  
 النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح اوجود النية التقديرية  
 والا يفسد لانتفاء النية اصلا ( ثم لما فرغ من النوع الثاني من الموقت شرع  
 في الثالث منه فقال ( واما ) ذلك الوقت ( ظرف له ) اى للمؤدى ( وشرط  
 لادائه ) لانه متى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة  
 وابي يوسف اصلا بل ( بمعنى فوته ) اى فوت الاداء ( بفوته ) اى فوت  
 الوقت ( وسبب ) ايضا ( اوجوب ادائه كعين ) اى ذلك الوقت كوقت  
 معين ( نذريه الصلوة او الصدقة واما نفسه ) اى نفس الوجوب ( فبالنذر )  
 قال في شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى  
 مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه  
 فكما ان في الزكاة نفس الوجوب بالتصايب ووجوب الاداء عند تمام  
 الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت  
 المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب بخاز ( حكمه ) اى هذا النوع ( جواز  
 التقديم ) اى تقديم الاداء ( عليه ) اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب  
 الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب  
 ( واما ) ذلك الوقت ( معيار ) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع  
 من الموقت ( وشرط للاداء ) بمعنى فوته بفوته كما مر ( وسبب له ) اى لوجوب  
 الاداء لانفس الوجوب كما سبق ( كعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف ) فانه  
 معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر  
 ( ويلحق به ) اى بهذا الوقت ( سنة نذر فيها الحج ) فانها تشبه المعيار  
 وشرط الاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء ( وحكمه نفى النفل )  
 لمعياريته ( لا ) نفى ( واجب آخر ) لان التعمين بولاية الناذر يؤثر في حقه  
 ولا يمدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو  
 لاعبرة لارادته ( فيؤدى بالمطلق ) تفريع على نفى النفل للمعيارية والشرطية  
 اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم  
 ( و ) مع ( الخطاء ) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت  
 ان نية الواجب صحيحة ( و ) يؤدى ايضا مع ( نية قبل الزوال ) كما في رمضان  
 ( واما ) ذلك الوقت ( معيار فقط ) هذا شروع في النوع الخامس ( كوقت  
 صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و ) صوم ( القضاء ) فان وقت كل منها

٢ والموجب للاداء هو  
الايام والشهر مطلقا  
لا الايام خاصة

معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء ٢ اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب  
الاداء لعدم تعيينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنف والتذر والموجب في الاداء  
( وحكمه وجوب تبين النية وتعيينها ) اما وجوب النية فليكونه  
عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في خير الامين التفضل  
فان لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب تعيينه فليكونه  
( و ) حكمه ايضا ( عدم الفوات ) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين  
( و ) حكمه ايضا ( ان لا يتضيق ) وقته بمعنى الوجوب فورا اذ يصير  
فخر الاسلام في شرح التقويم ( هو الصحيح ) لا ما روى عن الكرخي انه يتضيق  
عند ابي يوسف كالحج ( واما ) ذلك الوقت ( مشكل ) في الزيادة والاول  
هذا شروع في النوع السادس ( يشبه المعيار والاطراف كوقت الحج )  
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة  
انها لا تسع الا حجا واحدا كالتهاجر للصوم وتشبه الطرف من جهة ان  
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة التي لا تسبغ  
الى سني العمر فان محمدا رح يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير فلا يكون  
كالصلاة واما يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم  
فثبت الاسكال ( وحكمه الصحة في العمر ) ولو بعد السنين فنظرا الى جهة  
الظرفية ( والانتم بالتقويت ) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه  
لما تضيق ولم يجز التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته لا يسار له  
فكيف يكون اداء في العام انساني ولما توسع وجاز التأخير كما قال سفيان  
ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني والمحكمان متعين  
اراد ان يدفعه فقال ( ابو يوسف رجح المعيارية ) احتياضا لان الحيوة في  
العام القابل مشكوكه لانه نفي الظرفية بالكلية ( قائم بالان ) اي حكم  
بائتم من اخره عن العام الاول حتى يبطل عدالته اما اذا اداه باذنه في حكم  
بارتفاع الاثم لزال السك ( وان قال بالاداء بعده ) اي وان اذنه في حكمه  
الآتي بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الطرفية فان قيل نارجح المعيارية  
احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكه وجب ان لا يلاحظ جهة  
الظرفية بل يجزم بكون الحج الآتي في العام القابل قضا كما اذا نذر  
ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الانتكاف  
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكه



انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصابة الصوم المشتل ترجحت  
 بكون الحياة الى العام القابل مشكوكه فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن  
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصابة لا يبطل  
 بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصابة للمعاربة حتى يرجح بما ذكر  
 ترجيحاً يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد ر ح) رجم (الظرفية)  
 نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعاً (فجوزه) اي التأخير  
 لكن لا مطلقاً (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير  
 عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم  
 التفويت مطلقاً حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأنم (وقيل ان لم يمت)  
 اي المكلف (بعد الظن به) اي بالوت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات  
 الاسرار قال محمد والشافعي الحج يجب موسعاً يحل فيه التأخير الا اذا  
 غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان  
 يحج فان كان بخاء لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها  
 قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل  
 فان العمل بدليل القاب عند عدم دليل فوفه واجب وقال صاحب  
 الكشف ما ذهب اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة  
 على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء  
 الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث  
 اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية  
 اصلاً والكلام في المشكل المشتل على جهتي الظرفية والمعاربة فيجب  
 ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانياً فلان  
 كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية  
 لاغرو ان يكون الفعل مباحاً او مندوباً اليه وهو مفيد بشرط السلامة ولا شك  
 ان السلامة مستورة وقد بنى التدب والاباحة عليها (ولذا) اي ولحجته  
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعني ان من وجب عليه  
 حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر (و) قال  
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (عن فرضه لانه  
 يحجر) لكونه سفيهاً فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيهاً  
 والسفيه يحجر عندي صيانة لئلا يفجره صيانة لدينه اولى (فيلغو الوصف)

اي يجعل نية النفل منه لغوا (ويبقى الاطلاق) وهو اصل النية (وبه) اي  
باطلاق النية (يؤدي) اي الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدي (بدونها)  
اي بدون النية اصلا (كغنى عليه) اي كحج من اعلى عليه (نحوه) (منه)  
صفة مغمى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر، يعني جماعة برفق  
بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه  
يصح مع انتفاء نيته (قلنا) في جوابه (الوصف) اي وصف العباد  
(عندك كالاصل) في كون كل منهما عبادة متداخلة الى الابد  
كما سبق (فاذا لانية) في الوصف لان النية الاولى الى كارت بالنسبة  
وقد بطلت بالحج فلم توجد نية اخرى للفرض (بصفة) (للموقف)  
فلا يقع ما اداه عن الفرض لا تقاء شرطه (ودعوى الاستحسان) ان  
ادماها السافعي حيث قال فخر الاسلام قال السافعي لما عظم امر الحج  
استحسانا فيه الحجر عن التطوع صيانته واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه  
ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في اكاره  
فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى  
نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)  
المشهور المذكور في الكتب (بان الحجر ينافي العادة) لانه ينافي شرطها  
وهو القصد والاختيار فينا فيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر دونه  
انما هو بالنظر الى وصف العادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة  
منافاته لاصل العادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى يتبادر وان  
ارادوا منافاته لوصف العادة اعني التغطية سلمنا لكنه لا يضر بل هو  
المقصود (وفي الاطلاق دلالة اتيسين) جواب عن قوله وبه يؤدي  
بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التبيين بل او حوده  
بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المساق للنفل  
وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض  
الصريح ولا يرد النقص بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان  
لتعيينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه  
(والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبدونها الخ يعني انا لانسلم ان النية  
ثم معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا  
شرط كالوضوء للصلوة (فصح بفعل الغير) بالامر دلالة فان عقد الرفقة



انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما ما قدرهم عند الرقعة  
استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا  
كما في شرب ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا  
النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كما لو وضأه غيره (والمأمور به)  
لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم الأمور به ولهذا اخرج هذا البحث  
عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لاتزاع في اطلاق  
الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمواقات وغيرها مثل اداء الزكوة  
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول  
ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات  
الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام  
المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد  
بالوقت حيث قال (وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس  
المراد بالامر الخطأ الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا  
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك  
بما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء  
كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو في معناه نحو والله على الناس  
حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى  
المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع  
ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كأن  
العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافحقيقة التسليم لا يتصور  
الا في الاعيان ولم يقل عين النابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب  
التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال  
فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل  
الامر حقيقة في الاباحة والنسب واما قوله في شرح التقويم الاداء على  
نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان  
واجب كالقروض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية  
من غير ان يكون مختارا للحاكمي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل  
بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله  
كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في  
الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط  
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك  
وقت القضاء وانتفاء الخرج عنه (من عنده) اي من عند المسلم وبديه استرازا  
عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر اظهر اذ  
الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلاً للواجب انه  
ليس من عند من وجب عليه ومقدور له (و يستعمل كل منهما) اي من  
والقضاء (في الآخر) مجازاً شرعياً لتباين المدينين في وقت واداء  
تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى ﴿ فاذا قضيتُم مَناسكُكم ﴾ اي اذ اتممتم  
وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم  
العين او المثل لان معناه الاسقاط والانعام والاداء مجاز في تسليم المثل  
لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم  
العين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) فديه لان التسليم ليس  
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص  
الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التتويع  
وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقص بصوم الحائض وانما برد او كان  
المراد به الامر الذي هو سبب وجوب الاداء على التعمين فظاهر بهذا التقرير  
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومهما خارج عن محل النزاع لان  
النزاع في ان القضاء بمنزل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد  
لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض امر  
خرج صومهما عن محل النزاع على ان القائل قد قد رآه ارباب المعاد  
في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب له بسبب جديد  
الوجوب كالوقت للصلوة والسهر للصوم كما هو رأي بعض مشايخنا  
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافاً للبعض) وهو صاحب  
الميزان وابو اليسر والعراقيون من عامة الشافعية وعامة المعتزلة  
(قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لأنهم للعبادة الا بالنص) يعني  
ان الفاتت عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان  
يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص الجديد  
فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبدئياً



اجيب عنه بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب  
ابتداء ( اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء  
النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات  
ايضا كما سيأتي ( قلنا ) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب  
عن استدلال المخالفين ( لما عقل مافي ) قضاء ( الصوم ) المكتوب ( و ) مافي  
قضاء ( الصلوة ) المكتوبة ( من ) النص ( الدال على بقاء الوجوب )  
في الذمة بعد خروج الوقت اما مافي الصوم فقوله تعالى \* فمن شهد منكم  
الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر \* واما  
مافي الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام \* من نام عن صلوة او نسيها  
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها \* اي وقت قضائها ووجه دلالتها  
على بقاء الوجوب ( اما الآية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر  
في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر ) واما الحديث فلان  
الضمار في نسيها وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة  
الواجبة ( ووجه كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط  
الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر  
ولا التمسك في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ماله من  
النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الائم وان لم يفد احرازا  
لفضياله ) واما بسقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه  
فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي  
قضاء ( وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما  
نصبت اشارة للوجوب والمقصود مافيها من العبادة فلما عقل النصان  
( قيس بهما ) اي بقضاء الصوم الصلوة المكتوبين ( النظائر ) من الصوم  
والصلوة وانما عتكاف والحج المنذورة في وقت معين يجامع ان كل واحد  
منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس  
لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا  
في نالسة فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج فاعترض  
بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة  
المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجب  
بالقياس واجيب باننا لانسلم ان النص لا يجاب القضاء بل الاعلام بقاء

الواجب وسقوط شرف الوقت لآلى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج  
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور  
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل  
بالسبب السابق ( ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما  
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قنساء  
الاعتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجوز بل اقتضاء  
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود احاب عنه بقوله ( ووجوب  
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود ) بالاعتكاف لا فرض مسند ( اذا نذره )  
اي الاعتكاف ( في رمضان ) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف ( ذممه )  
اي رمضان ( بدونه ) اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن  
العهد بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الدهر  
حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الأئمة ( آلود ) خير وجوب  
( شرطه ) اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام والسلام  
لا اعتكاف الا بالصوم ( الى الكمال ) الاصلى وهو ان يجب مستغلا مقصودا  
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز  
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن  
دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات ولم يبق قضاء الصوم حتى  
يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو  
الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط  
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة  
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت  
بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والممات مع ان العبادة  
مما يحتاج في اثباته فظهر ان وجوب قضاءه بما ذكر اءاهو لعود شرطه  
الى الكمال الاصلى ( لا لوجوبه ) اي القضاء ( بآخر ) اي بسبب آخر تغيير  
سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجسارى تجرى النص  
ونحوه ( الاداء ) اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء  
والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض  
وقضاء يشبه الاداء ( الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى قضاء  
بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل



من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه  
 لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سنين ان شاء الله تعالى وقد بين كلامها  
 بامثلة ما حيث قال ( الاداء اما محض كامل ) وهو ان يؤدي مستجمعا  
 بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنا مؤكدة قيل التحقيق  
 ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل  
 ( اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست  
 بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيئ انها قاصرة ) كالصلوة  
 بالجماعة ) يعنى صلوة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر  
 في رمضان والتراويح والافالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع  
 الزائدة هذا مثال للاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله ( ورد عين المصوب )  
 مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم  
 منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد  
 ( او ) محض ( قاصر ) ان لم يستجمع تلك الاوصاف ( كالصلوة منفردا )  
 فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ( ورده ) اي المصوب  
 ( مشغولا بجنابة ) يستحق بهار قبته او طرفه فانه اداء اوروده على عين ما غصب  
 لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه ادائه ( واما ) غير محض  
 بل ( سببه بالقضاء كفعل لاحق ) وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام  
 ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله فراغ ( بعد الامام ) اداء باعتبار الوقت  
 سببه بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه  
 اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه ( حتى لا يتغير فرضه بنية  
 الإقامة ) تفرغ على سببه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير  
 علم ان فيه شبه القضاء لان عديم التغير من خواص القضاء ( وتسليم عبد  
 مشترى بعد امهار ) فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه  
 المسمى لكن شبه بالقضاء لانه يصير ملكا قبل التسليم وتبدل الملك عندهم  
 بمنزلة تبدل الذات ( حتى تجبر ) المرأة ( على القبول ) تفرغ على كونه اداء  
 وقوله ( ويعتقه ) اي ذلك العبد المشتري قبل التسليم ( هو ) اي الرجل المشتري  
 ( لاهي ) اي الامرأة المتكوجة تفرغ على كونه شبهها بالقضاء فانه او كان  
 اداء محضا لا اعتقه ( والقضاء اما ) قضاء ( محض بمعقول ) اي بمثل يعقل  
 فيه المباشرة ( كامل ) بان يكون مثلا صورة ومعنى ( كالصوم ) اي كفضائه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمن المصوب بالمثل) اذا كان المصوب مثليا (او) بمقول (قاصر) بان يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كصمانه) اى المصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المصوب قيميا او ماليا انقطع مثله ولم يبدل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالافراد قاصر ورد بان الثالث في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا ان المثل الكامل الا ان الاول اكمل (وهذا) اى القضاء بمل معقول قاصر (حائض عن الاول) يعنى القضاء بمل معقول كامل وهو المثل صورة معنى من لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء (او) قضاء محض بمل (غير معقول) بمعنى انه لا تدركه بعقوباته الا ان يكون مما يرد به العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ووزن استقضى بين جميع الله تعالى (كالفدية) في حق الشيخ الفاني ومن بمناه فانها تنسأ (للاصوم) ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عينا هي وسيلة الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عني احد الاولياء واخذ اباقي المسار بمصاخره عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان الم شروع الاصل فيهما هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الانتقام لغيره هو وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقدح النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى \* ودية مسلمة الى اهله \* من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فظاهر واما معنى فلان الادعى ما كان مماثل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز ولا مماثلة بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اسكالين احدهما بالنظر الى التمثيل وانه بالنظر الى بيان غير المعقولة اما الاول فهو ان القضاء تسليم مل او واجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصور عين ما وجب بالنظر الى ما فيكون من قبل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة تنسأ



بالنظر الى اشباث في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان  
انتفاء المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها التخصيص فالوجه بيان  
انتفائها بينها وبين المال ( ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالغدية للصوم  
انكم اوجبتم الغدية لصلوة الشيخ الفاني ومن معناه بالنص اودلالته  
قياسا على صوره اثبات بنص غير معقول اجاب عنه بقوله ( والامر بها )  
اي بالغدية ( في الصلوة ) اي صاوة الشيخ الفاني ومن معناه ليس للعمل  
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل ( للاحتياط ) فان النص الوارد  
في الصوم وهو قوله تعالى ✽ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ✽  
يحتمل ان يكون معلا بالعجز تمللا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه  
كذا فدره ان عباس وحذف لا جاز عند عدم اللبس ويعضده قراءة  
حفصة لا يطيقونه بالان لا ويحتمل ان لا يكون معلا به ذلك التمليل  
فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعملية البدأ له لكن كل علة  
منصوصة لا يجب ان تكون متعديّة حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون  
العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما قرر في موضعه فامرناه  
بالغدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس  
فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الغدية عن الصلوة كما  
حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في زيادات تجزيه ان شاء الله  
تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليق كسائر الاجتهادات ( كما يجب  
التصدق ) اي ما ذكرنا من الامر بالغدية للاحتياط كما يحسب التصدق  
( بالعين ) اي عين الانصبة المعينة للتضحية ( والقيمة ) اي قيمتها اذا استهلك  
اول تضحيةا الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس  
عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة  
يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسه وهذه عمادة  
مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان السارح عين الارقاة تطيبا  
للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون  
الارقاة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل  
المظنون لقيام النص و ( بعد ايام التضحية ) عملا به احتياطا في باب العبادة  
لابناء على انه مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام  
القابل كما انتقل في الغدية عند القدرة فان الحكم بالشئ اذا وقع بجهة

الاصلالة ولومن وجه لا يبطل بالسك ( ولا يبيل اليه ) اي الى القضاء بمثل  
 غير معقول ( الا بالنص ) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل  
 اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء ( قلنا انما يكون اداء اذا وجب به  
 ابتداء لا خلفا عن اصل ) فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان  
 الامر به لم يتناول غير المطبق لاستلزام تكليف العاجز ( قلنا الصوم واجب  
 على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المنطق  
 بجزء عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية  
 في غير المطبق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكر وه  
 قال الله تعالى \* وقد يناء بذبح عظيم \* وقوله لاستلزام تكليف العاجز  
 قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان  
 غيره فمجانز كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق  
 ( اودلالته ) كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت بخالف  
 للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا راية  
 بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخمرنة على القاتل سلامة  
 نفسه له وقتله نفسا معصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقالة معذور وفد  
 الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور  
 المذكورة فان الخصوصية من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل  
 وجه وههنا كذلك بل اقوى لان العمد بعد سقوط القصاص بالاشبهة  
 احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار  
 على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار احواله  
 ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته ( ولا يصح  
 المنافع بالمال المتقوم ) اذ لا مماثلة بينهما فان المال تين متقوم والمنفعة  
 معنى غير متقوم ( اما الاول فلان المال ما من شأنه ان يدخر لا انتفاع به  
 وقت الحاجة ) واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية  
 كالحركة ونحوها وغير الباقية غير محرز لان الاحراز هو الادخار وقت  
 الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش  
 فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بالنص  
 اودلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل فروا عا ذكروا  
 ههنا واحدا منها تعريضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله



ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال ولا يضمن ( قاتل القاتل لولى القاتل )  
 لانه لم يفوت لولى القاتل شيئا لا ستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل  
 المال مثلاله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان  
 خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافي ( واما )  
 قنساء غير محض بل ( شبيه بالاداء كقنساء تكبيرات العيد فى الركوع )  
 فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع  
 ويستقل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء بقاء محل الاداء  
 فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع  
 وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلوة  
 والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها ( واداء قيمة عبد مبيعهم  
 تزوج عليه ) فان من تزوج امرأة على عبد غير مبيعين يكون تسليم عبد وسط  
 اداء وتسلم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لايه لكن يشبه الاداء  
 لما فى القيمة من جهة الاصلالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه  
 الا بتعيينه ولا تعيين الا بالثبوت فصار القيمة اصل لا يرجع اليه وتعتبر مقدما على  
 العبد حتى كانه خلف عنها ( ولا بدله ) اى للمأور به ( من الحسن ) لاي معنى كونه  
 صفة الكمال كالم او موافقا للغرض كاعدل او ملائما للطبع كالحلاوة وبالجملة  
 كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل  
 ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل ( بمعنى كونه ) اى للمأور به ( متعلق المدح )  
 حاجلا فى الدنيا ( و ) متعلق ( الثواب ) آجلا فى العقبى اى كون الفعل بحيث  
 يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع  
 قالت ( الاساعرة هو ) اى الحسن بهذا المعنى ( موجب الامر ) اى اثره الثابت به  
 فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به ( والحاكم به ) اى الحسن  
 والموجب له هو السرعة ولا دخل للعقل فيه ( وانما العقل آلة لفهم  
 الخطأ ) الشرعى ( ومنا ) اى من الخفية ( من وادقهم ) اى الاشاعرة فى هذا  
 الرأى ( و ) قالت ( المعتزلة ) الحسن ( مدلوله ) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله  
 وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة  
 ( والحاكم ) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى المأور به شرعا  
 وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا  
 ( و ) لا دخل للشرع فى الحكم بل ( اشرع مبين ) للحسن ( فى البعض )

اى الصلوة ( باعذار ) كما سبق ( و ) يسقط ( هو ) اى الاقرار ( بعذر )  
 واحد وهو الاكراه ( او ) حسن لحسن في نفسه لكن لاحقيقة بل ( حكما  
 كالصوم ) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع  
 نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن  
 قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن  
 ارتكاب العصيان ( والزكوة ) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة  
 لان فيها اضاءة المال و انما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير  
 والاحسان اليه ( والحج ) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة  
 وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة  
 البيت الشريف بشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها  
 عن ان تكون حسنة لغيرها لان النفس وان كانت بحسب العطرة تخلو  
 للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر  
 جلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا يوجب  
 في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة  
 الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت  
 فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار  
 وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير  
 واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها  
 شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما دللنا ان الوسائط هذه الاور  
 دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن التعلل  
 لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذات  
 فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج  
 ( قلنا لو سلم فيكفى التفسير الذهني فليتأمل ) ( وحكمه ) اى حكم الحسن  
 لحسن في نفسه حقيقة كان او حكما ( عدم سقوطه بالاداء او ) بسبب  
 ( عروض ما يسقطه ) مثل الحيض والنقاس للصلوة والصوم ( بعينه )  
 احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط  
 الغيروي بقي بقاءه كما سيأتى فان قيل المراد بالساقط ان كان مائت في الذمة  
 بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب  
 بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه ليراده في هذا الوجه لانه



في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب  
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد  
ما ثبت لا يسقط بعارض احيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض  
والنفاس بعد وجوب ادائه الامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت  
بحسب لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء  
كما سبق في مباحث المفيد بالوقت (واما) حسن الحسن (في غيره) فاما ان  
يتأدى (اي ذلك الغير) بنفس المأمورية (من غير احتياج الى فعل آخر  
كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد واما  
حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنائزة) فانه ليس بحسنة  
في ذاتها لانها بدون الميت عت وعل الكافر قبيحة واما حسنت لما فيها  
من قضاء حق الميت المؤمن (وهذا الضرب) من الحسن الحسن في ذاته  
(سببه بالاول) اي الحسن الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم  
الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى  
اكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فلا يتحد به  
يكون سببا به وكذا الحال في صلوة الجنائزة (فان قيل لم يشبه هذا  
بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا) وانا لاله لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط  
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم (اولا يتأدى) ذلك العر  
(بها) اي بنفس المأمورية بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته  
تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة  
فانه في نفسه تمت وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتأدى  
بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما  
(وحكمة) اي حكم الحسن الحسن في غيره (وجوبه لوجوب) الذي  
هو الوسيلة (وسببه) اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك  
الغير حتى لو اسلم الكفار بدلت رجوب الجهاد معهم وان يبق مع الباذين  
(ولو نفي) مسلم او قطع الطريق بسقوط رجوب الصلوة عليه ولو حاضت  
يسقط الوضوء ولو عرض او سافر يسقط وجوب السعي (والامر المطلق)  
عن قرينة تدل على الحسن الحسن في نفسه او غيره (يقضي) الضرب  
(الاول) وهو الاحتمال السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن الحسن  
في نفسه (لاقتضاء الكمال) اي كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اي كمال

حسن الأمور به ( ثم التكليف ) اعلم ان ما لا يطابق على ثلث مراتب ادناها  
 ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاختباره به ولا نزاع  
 في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله  
 تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقاب المتضيق  
 وجع الضدين او التقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به  
 والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به ( والمرتبة الوسطى ما يمكن  
 في نفسه لكن لم يقع متعلق لقدرة العبد اصلا كخاق الجسد او إعادة كاسه عود  
 الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق  
 الفعل والاثبات به لاعلى قصد التجيز واظهار عدم القدرة ( بالانتساب  
 عليه الأمور ) مطلقا او عادة ( محال ) اما عقلا فلان طلب حصول  
 المحال لا يليق من الحكيم المتعال ( فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط  
 ) قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل  
 كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار ( واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله  
 نفسا الا وسعها \* وما جعل عليكم في الدين من حرج \* وغرض ذلك وكل  
 ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وادان  
 المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط وادان كان  
 التكليف بالمحال محالا ( فلا بد له ) اى الأمور ( من قدرة ) لاي معنى الاستطاعة  
 المقارنة بالفعل فانها حلة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المنسوبة  
 بقدرة ( بها يمكن ) الأمور ( من اداء ما لزمه ) وانما كان ( لا حرج في ثالبها )  
 ليخرج الحج بلا زاد وراحله فانه نادر ولا راحلة فقط كذا واما ما  
 فغالبا ( وهي ) اى القدرة المبسرة بما ذكر ( شرط اوجوب الاداء لا الاداء )  
 نفسه ( لوجوده ) اى الاداء ( قبها ) اى قبل القدرة المبسرة كبحم الفقر والركوة  
 قبل الحل فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عاينها ( ولا ) شرط ( لانس  
 الوجوب لانه ) اى الوجوب نفسه ( جبرى ) غير محتاج الى القدرة وانما  
 يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة عليه ( فان قيل  
 نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن ذاته )  
 قلنا عدم الانفكاك ممنوع واولس معنى استلزام التكليف للقدرة ان لا  
 تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد احداثه فهذه اقدر  
 لاستلزام التكليف مطلقا بل حائذا ( وهي ) القدرة ( نوعان ) انواع لا



(ادنى ما ذكر) من قدرة يتمكن بها من اداء ما رزقه بلا حرج غالبا (ويسمى)  
 هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل  
 من غير اعتبار زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل  
 واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا بنفسه او لغيره (ولذا) اى  
 ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء فى) الجزء  
 (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو  
 وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) فى جوابه انه انما يؤدى ذلك  
 الى التكليف اذا كلف بالاداء فى ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل  
 التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع فى الوقت  
 فانه (اذا شرع فى الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق  
 (او) نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن (لزومه) اى لزوم الاداء ليس  
 لكونه مطلوبا فى نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (تخلفه)  
 وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه تخلفه للعجز عنه  
 كالوضوء للتيمم وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود  
 القدرة بالنظر الى الخلف الذى هو القضاء كاف (والجواب) المشهور  
 (بان) شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى سلامة الاسباب)  
 وهى (موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس  
 مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)  
 فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح  
 للاول لان نفس الوجوب جبرى كما سبق فيكون صالحا للثانى ايضا  
 (ضعيف) خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح  
 للاداء من جملة الاسباب فانا اتنى الصلاحية لا يبقى السلامة (واما  
 ضعف الجواب الثانى ؟ فلان وجوب القضاء للتكليف فلا يبنى على مجرد  
 نفس الوجوب وليست القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو  
 باطل فليأمل (و) النوع الثانى (اقصاه) اى اعلى ما ذكر من القدرة  
 (ويسمى) هذا النوع (المبسرة) لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهى  
 زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة  
 من الله وفضلا ولذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية لكون ادائها  
 اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اى بقاء النوع الثانى (شرط لبقاء

لم لا يجوز أن يرى  
 سلامة الاسباب  
 والالات التى فى نفس  
 الشخص فلا يرد  
 الاعتراض المذكور  
 عليه

٨ حتى قال العراقيون  
من مشايخنا اذا طلب  
الساعي فامتنع من  
الاداء اليه حتى هلك  
المال ضمن وهكذا  
ذكره الكرخي  
في مختصره لان الساعي  
ممتنع للاخذ قبل  
طلبه والاداء عند طلبه  
قبلا امتناع يصير  
مفوتا ومشايخنا  
يقولون لا يصير ضامنا  
وهو الاصح لانه  
ما فوت بهذا الحبس  
على احد ملكا  
ولا بداهه رأى في  
اختيار محل الاداء  
ان شاء من السائمة  
وان شاء من غيرها  
وانما حبس السائمة  
ليؤدي في محل آخر  
فلا تضمن كذا  
في الاسرار والبسوط  
سلا

٩ جواب عما يقال  
قد تقرر عندهم  
ان بقاء الحكم يستغنى  
عن بقاء العلة ٣

الواجب) في الذمة (لأنه يتقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولاً بأنه  
يؤدي إلى فوت اداء الزكوة فيما اذا اُخر اداءها خسين سنة ثم هلك المال  
حيث لا يجب عليه شيء وثانياً باننا لانسلم انه يلزم من عدم استراط بقائها  
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو الثمنا. مثلاً  
رون الآخر وهو البقاء له فان حصول القدرة المبسرة يسر وبقائه يسر  
آخر (واجب عن الاول) بان تمام القوات في صورة هلاك المال ولا يمتدور  
في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكاً ولا يدا ٨ بل المال قد  
ملكاً وبدا وانما حق الفقير في ان يعين محلاً للصرف اليه راسماً حسب المال  
الخيار في اختيار محل اداء فعليه حبس هذا الحل ليدى من محل آخر  
ولا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن السفيح حتى يصار بجرأ ومنع  
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولى الجذابة من غير اختيار  
الارض حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر  
عسرا انه وجب بطريق الحساب القليل من الكثير يسراً (سهولة فاق  
اوجبتنا على تقدير الهلاك عسراً لوجب بصريق العرامة والاعمال) عسراً  
عسراً وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسراً فانه محل علة لا وانما  
اليسر عسراً او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطاً لبقاء  
الواجب اذا افتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها حقيقة الاداء (والا) كن  
من الاداء) والافتقار عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكون مجرد  
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطاً لبقاء كنه من العسرا  
واحداً كانت شرطاً لمحضها ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها بقاء الواجب  
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالأهود  
في النكاح شرط الانعقاد لا البقاء بخلاف المبسرة فادها شرط فيه معنى العلة  
لانها غيرت صفة الواجب من العسرا الى اليسر فارت فيه واوجبت بصفة  
اليسر فيشترط دوامها نظر الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم  
بدونها اذ لا يتصور بدون المبسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة المبسرة دون  
الممكنة مع اظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذا العمل لا يتصور  
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي لذلك الالغاء (قال)  
القائل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) بقاء القدرة (للقضاء) بدليل  
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات



والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف  
 ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما  
 هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير  
 من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق  
 ولا خلاف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء  
 القدرة المبسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء المكنة له بقوله  
 ( فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال الثاني ) فان كل واحد منها  
 لما وجب بالقدرة المبسرة انتفى بانتفائها اما الزكاة فلانها تجب بالنماء الذي  
 يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر  
 لان ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء الواحد من الاربعين سواء في اليسر  
 لم يعد من القدرة المبسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ  
 او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالنفي الشرعي  
 فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لغوات  
 القدرة المبسرة التي هي وصف النماء لا لغوات الشرط الذي هو النصاب  
 ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض  
 ومن هذا ظهر قاعدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى خصه  
 بالخارج من الارض الذي هو نمائها ووجب قليلا من الكثير اذ القدرة  
 على اداء العشر تستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر واما الخراج  
 فقد خصه الله تعالى ببناء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة  
 لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما  
 اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقدير الان التقصير  
 من جهته فكانه عسر على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر فانه  
 انما يجب بالخارج تحقيا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس  
 الخارج فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيا بخلاف العشر  
 فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون  
 الخارج وبقوله ( بخلاف الحج وصدة الفطر ) فان كلا منهما لما وجب  
 بالقدرة المكنة لم يشترط بقاءهما لبقائه اما الحج فلانه رجب بالزاد والراحلة  
 وهما من المكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون  
 الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب ٢ وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي

٣ فيجب ان لا يشترط  
 دوامها ايضا وتقريره  
 ان ذلك انما هو اذا  
 امكن البقاء بدون العلة  
 كالرمل في الحج اما اذا  
 لم يمكن فبقاء العلة  
 شرط وهما مما لا يمكن  
 لان اليسر لا يبقى  
 بدونها معه

٢ قد فرق بين الغالب  
 والكثير بان كل ماليس  
 بكثير نادر وليس كل  
 ماليس بغالب نادر ابل  
 قد يكون كثيرا واعتبر  
 بالصحة والمرض  
 والجذام فان الاول  
 غالب والثاني كثير  
 والثالث نادر معه

وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التكلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها يجب بتصاب قاضل عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنهما او ملك نصاب ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليعتبر الخطاب به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام انتم من عن المسئلة وانما اليسر بالثناء وهو غير معتبر ههنا ( الامر بامر الغير نفس امره الا بدليل ) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بغيره سواء كان بلفظ ام راو بالصيغة هل هو امر نذلك الغير به ام لا فيقول ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام من وهم بالصلوة لسبع والا كان قولك من عبدك ان يجز في ما لك تعديا ومتناقضا لقولك للعبدة لا تبهر وليس كذلك ( فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدالان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة ) قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وان قيل امر ان يفهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله اي بامرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا نعم دلالة على انهما مبلغان والكل لازم في الامر الخالي عن الدليل ( واتيان ) اي المأمور به ( على وجهه ) وكما امر به ( يوجب الاجزاء ) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبها اما اولا فلان الامر ان يتي متافقا بعين المأتي به كان طلب تحصيل الماصل او بغيره فلم يكن المأتي به بكل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتغصص عن عهده بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم الامثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجد بل هو يثبت بذليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهى عنه حتى تجوز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس ( قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهى عنه كما سيأتي وفي المثالب قرينة على ان النهي للمجاور فلهاذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامثال به فليس الا بالاتيان بجميعه



واما ما بناه ولا مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا  
 سادس الكتاب مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه  
 يرجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجمع الكراهة  
 وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز ثبت بمطلق الامر شرعا  
 المكروه تناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه  
 حرام به شرعا مع كونه مكرها بدال طواف الحدث فانه ايضا  
 مأمور به مع كونه مكرها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة  
 في الانتفاء في التأخر الى وقت تكون العبادة فيه تسييها بالكفرة  
 واما بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي المعنى  
 في الطوائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويرول جوازه) اى  
 المأمور به (نسخ وجوبه) لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ وجوبه وهو  
 اوجوب فلا يعيد اجوز كما لا يعيد ان يجرب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز  
 ان لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء  
 اعم ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (قلنا انتفاء  
 الجواز لا انتفاء الوجوب لانتفاء الوجوب وهو الامر واما جواز  
 صوم عاشوراء فلم يستف من الامر المنسوخ بل انما جاز اكونه كسائر  
 الايام الحائرين بها الصوم (وارادة وجود) المأمور به (ليست شرطا  
 لآلية الامر) لان خلافه في ان طلب الامر امثال المأمور شرط ضرورة  
 الصيغة امر او انما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا  
 للمعزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجوز عندنا ان  
 نقول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايان لم يمتثلوا ولما جار  
 لا عند المعزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتتمام تحقيق هذه المسئلة  
 على علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في امر الاثم من امر الله  
 تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره  
 بما يعلم انه لا يقع لزمن القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا  
 ان الامر يستلزم الاستلزام في جميع الصور ومن جعلتها امر الله تعالى  
 ولا نقول بالاسلام تلزم فيه والمعزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة  
 العبد في جواز تخلف المراد اتجدهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار  
 الايمان) بالاتفاق لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس اتى رسول الله اليكم جميعا)  
 (و) يؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها  
 معنى دينوي وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولا تفهم  
 ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا  
 بلا خلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها  
 تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق  
 من المؤمنين (واعتماد) اي يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب  
 العبادات) حتى انهم يؤخذون في الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر  
 على كفر فعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب  
 اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو  
 مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون (باداء  
 ما يحتمل السقوط منها) اي من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام  
 شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم  
 جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر  
 فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة  
 الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول  
 الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون  
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الرجوع في حق التواخذة على  
 ترك الاعمال بعد الاتفاق على التواخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل  
 السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم  
 مكلفون بادائه بالاتفاق (وهو الصحيح) لاما ذهب اليه العراقيون لان الكافر  
 ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له  
 لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل  
 للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين  
 فيكون اهلا للاداء (ومنه) اي من الخاص (النهى) وهو لفظ طلب  
 به الكف) اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لامن حيث انه مفهوم  
 برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد النقص بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصيغ  
 المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب  
 النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى \* وما نهيكم عنه فانتهاوا \* والامر



للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهة  
 اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من  
 غيره به اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اي لطلب الكف خرج به اللفظ  
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الدماء والالتماس  
 بصيغة النهي (وهو) اي النهي (يوجب دوام الترك) لان معنى لا تضرب  
 مولا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم (الا لا يسئل) يدل  
 على انتفاء الدوام كقوله تعالى \* ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى \* قال  
 المخالف قد ينفك الدوام عنه في نعو نهى الحائض عن الصلوة والصوم  
 (قلنا ذلك نهى مفيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق به  
 (ويقتضي القبح) لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالف الفرض  
 كالظلم او غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجمله كل ما يستوجب الذم في نظر  
 العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورويه الشرع اولا  
 بالاتفاق (بمعنى كونه) اي المنهى عنه (متعلق الذم) ما جلا في الدنيا  
 (و) متعلق (العقاب) آجلا في القبي اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله  
 في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق  
 في الحسن وفي اخنيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم  
 متقدم بمعنى انه يكون فيجاء فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما  
 هو رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا  
 فلا حاجة الى اعانتها بعد ما عرفت (فهو) اي اذا كان القبح مقتضى  
 النهي لا موجه فقبحه (اما لعينه) اي عين المنهى عنه سواء قبح جميع  
 اجزائه او بعضها وايس المراد به انه قبح من حيث هو هولما تقرر  
 ان الاضافة داخلية في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها  
 بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبح وان كان ذلك لمعنى  
 زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة  
 ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اي من جهة الوضع  
 بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع  
 والشرع (كالكفر) فان قبح كفران النعمة من كوز في العقول (او)  
 لعينه (شرطا) لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان الشرع  
 جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحري ليس بمال

(وحكمه) أي حكم القبيح لعينه وضعا كان أو شرعا (البطلان) أي عدم  
المشروعية بأصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية  
بوصفه لأصله كما سيأتي (وأما) ذلك القبيح (لغيره) أي غير المنهي عنه  
حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه  
ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الأيام المنهية  
اعراض عن ضيافة الله تعالى أولا كالثمن فانه كما يوجد البيع يوجد  
الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة إلى البيع لا مقصود  
أصلي فيجري مجرى آلات الصناعة (كصوم الأيام المنهية) يعني العيدين  
وأيام التشريق فان المعنى الموجب للقبح عير الصوم لكنه متمثل به  
ووصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى (أو) حال كون ذلك الغير أمرا  
(مجاورا) للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع  
وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب أولا كقطع الطريق لانه لا يصدق  
على السفر الأول (كالبيع وقت النداء) فان النهي فيه لأجل الإزالة  
بالسعي إلى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور إلى البيع قابل للانكشاف  
عنه الأيرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق  
زاهين وبالعكس والثاني نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر  
(والنهي) المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه أو لغيره (عن الأفعال  
الحسية) وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم طأوب كالمسجد  
والعبث واللواط والزنا (يقضي الأول) يعني القبح لعينه لوجود المتعدي  
وهو النهي الكامل لإطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة أو كون الفعل  
شرعيا (كالظلم) فان فحواه من كوز في العقول ورد الشرع أولا (و) النهي  
عن الأفعال الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي  
(الثاني) يعني القبح لغيره لوجود المانع (في الوصف) يعني في صورة كون  
ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه (كالأول) يعني القبح لعينه  
في ان كلا منهما باطل الا ان الأول فيجب لعينه وهذا لغيره (كالزنا) فانه فعل  
حسي وقبح لغيره وهو تضييع التسبب وإسراف الماء (لا المجاور) عطف  
على الوصف أي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالتبول  
حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي (كوطئ الخائض)  
فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الذي وارد يات به



١- للزوج الاول والتسب وتكميل المهر واحصاء الرحم ولا يبطل به  
 احصاء القذف (و) النهي المطلق (عن) الافعال (الشرعية) وهي  
 ما يكون موضوعا في السرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي  
 (الاول الثاني) يعني قبحا لغيره وصفا (فيصح) النهي عنه حيثئذ (بانه له  
 وان فسد بوصفه) لان كون الفعل شرعا يمنع جريان النهي على اصاله  
 كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (السافعي) النهي المطلق عن  
 افعال الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه (يبطل) النهي عنه  
 حيثئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اي كمال النهي فان المطاق منصرف الى الكمال  
 (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن  
 في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق (ولتضاد بين  
 المبروءة والمعصية) فلا يجوز ان يكون النهي عنه مشروعا (قلنا) ٤  
 في الجواب عن الدليل الاول (كمال مقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي  
 (يبطل مقتضى) وهو النهي حيث لا يتبقى النهي على حاله بل يكون  
 نسخا (بخلافه) اي بخلاف كمال مقتضى (ثم) اي في الامر حيث لا يبطله  
 كمال الحسن بل يحققه وقرره لان النهي عنه يجب ان يكون متصور  
 الوجود بحيث لو اقدم عليه او وجد حتى يكون العدم مبتلى بين ان يقسم  
 على الفعل فيعاقب و بين ان يكف عنه فيشأب بامتناعه بخلاف النسخ  
 فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كما توجه الى بيت المقدس  
 وحل الاخوات ركون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور  
 لا يضر لانه محراز عن التفي ثم والعبرة بالمعاني لا الصور (واعترض بان  
 امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان  
 المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر  
 الى ما يندب اليه من الحس العقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن  
 الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدور عنه حسا وكذا اذا نهى  
 عن احاطة العقل بالامور الغير المتاعية المتصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا  
 فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممتعا شرعا يعد عبثا فوجب  
 ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا (ولقائل ان يقول ان اريد  
 بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فسلم لكنه لا يفيد جواز ان يمتنع  
 بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فمنوع

٨ اي الكمال الحقيقي  
 لا الاضافي حتى يرد  
 ان الكمال الاضافي  
 موجود فيما قلنا ايضا  
 ٤ فان ما ل قولنا انه  
 مشروع بحسب ذاته  
 ومنهى بحسب العارض  
 اللازم

لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه  
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور  
الامثال في الاستقبال هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب  
عن الدليل الثاني (جهة الشر وعية والمعصية مختلفة) اذا الشر وعية  
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي الشرورات يحتمل  
هذا المعنى كالا حرام والاطلاق القاسدين والصلوة في الارض المغصوبة  
والبيع وقت النداء والخلف على معصية فاذا اختلفت جهتهما (فلا تضاد)  
بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن  
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (ما تفيد) القرينة ففصل  
المقادير قوله (ففيما) فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح  
(لعيه) اي لعين المنهي عنه (البطالان) منصوب على انه مفعول يقتضي  
المحذوف (كبيع الضامين) وهي باقي اصلا ب الاء (و) بيع (اللافح)  
وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المسال المتقوم  
حال العقد ليحصل الفائدة والماء في النصب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها  
عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجناد (و) يقتضي النهي  
في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اي غير المنهي عنه  
(الكراهة) منصوب على المفعولية (في المجاور) اي فيما اذا كان ذلك  
الغير مجاورا للمنهي عنه لاوصفا لازماله (كالصلوة في) الارض (المغصوبة)  
فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان  
المغصوب فتكون مكرهة واعترض بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد  
والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشمل على حركات  
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل  
حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء من ما هيتهما وهما جزء الصلوة  
وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض  
المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منها عنده فاستحال  
ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذا لم يكن بالكل التركيبي  
امرا بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولافساد فيه  
والالفساد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان  
المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكان بل من حيث اتصافه



بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي اولى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في صوم لان تعيين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و) يقتضى انتهى في الصور المذكورة (الفساد في الوصف) اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له) اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهى عنه عنده لما كان البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان انتهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجربى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن ههنا ضرورة يجربى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (وقلنا) بناء على الاصل المقرر وهو ان انتهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فانه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فانه مال غير متقوم فجعلها نمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مرق بل تابع ووسيلة فيجربى مجربى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربوا فان الشرط امر زائد على اصل  
 البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلاث  
 والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة  
 ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب  
 والفسد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام  
 فالصوم باختيار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع  
 بمنزلة الاصل وباختيار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التام فترك الاجابة  
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبني الصوم في هذه الايام  
 مسرورا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فسادا  
 (فلا يلزم بالشرع) لان الشرع فيه مشروع في المعصية وفي الرتبة  
 تقرير المعصية (ولا يصلح للفضاء ايضا) اي لا سقاط ما ثبت في الذمة  
 لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك  
 الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وعدا - ربه)  
 اي بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) اي عن الصوم وانه في ...  
 طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي فعل العبد  
 لا في ذكر اسمه واجبا به على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة ربه  
 معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح به  
 المنهي عند قتال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهرها والقياس  
 لو قال خدا وكان العبد يوم النحر (والصلوة في) الاوقات (المستحبة)  
 اي ناقصة ايضا (لكنها دونه) اي ادنى مرتبة في التقصير من ...  
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكرمه معياره وحده ومدة كونه  
 في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط ...  
 تفصل اليوم في الصوم اسد من تأخر نقصان الوقت في الصلوة فان ...  
 فسد الصوم لا الصلوة واذالم تفسد (فتضمن بالشرع) في تلك الاوقات  
 الى جهة دنوها من الصوم في التقصير وانما قال فتضمن بالشرع ...  
 فيلزم اشارة الى ان الاول بعد الشرع ان يقطعها ويقضيها في الوقت  
 المباح (ولكن) الصلوة في تلك الاوقات (لا تسليح) اي للتضاد الى ...  
 نقصانها في نفسها (و) الصلوة في تلك الاوقات وان كانت سور الصوم ...  
 لكنها (فوق ما) اي الصلوة الكائنة (في) الارض (المستحبة) في ...



لان التقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف التقصان  
 الناشئ من الزمان وان كانت الصلوة في المقصوبة ادنى مما في الاوقات  
 المنهية ( فتضمن تلك الصلوة ) اي بالشروع في المقصوبة ( ونصلح )  
 ايضا ( له ) اي للقضاء لان التقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا الى  
 نفس المأمور به اصلا او وصفا واما لم يدخل تحت الامر فتواته لا يمنع لانه  
 لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القطعية  
 فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر  
 فلا ينقص المأمور به بتقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى  
 قولهم ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بتقصان راجع الى نفس  
 المأمور به اصلا او وصفا ( نذيب ) شبه تعقيب مباحث الامر والتهى  
 بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضدام لا بالتذنب وهو  
 جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تنجيا لها ومتعلقا بها وان اوردته  
 القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والتهى  
 عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت  
 الاستلزام من الطرفين في الجملة وانما قال ( الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده )  
 اي ضد ذلك الشيء ( ان فوت ) ذلك الضد ( المقصود به ) اي بالامر  
 سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها  
 كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان بالمأمور به وسواء قصد بالامر  
 بتحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى \* فاحترلوا النساء في الحيض \*  
 او لا كالافطار للكف الدائم الاستغفار من قوله تعالى \* ثم اتوا الصيام الى الليل \*  
 ( والا ) اي وان لم يفوته ( فالكرهية ) اي اللازم هو الكراهة دون الحرمة  
 لان الضرورة تدفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه الصلوة والسلام  
 ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت  
 القيام المأمور به لجواز ان يعو داليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام  
 مأمورا في زمان بعينه حرم القعود فيه فتكره الصلوة لوقوعه فقسام  
 ولم تفسد ( والتهى عنه ) اي عن الشيء يستلزم ( وجوب ضده ) اي ضد  
 ذلك الشيء ( ان فوت عديم ) اي عدم ذلك الضد ( المقصود به )  
 اي بالتهى وهو ترك التهى عنه كالتهى عن عزم عقدة النكاح يقتضي  
 وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم



(والا) اي وان لم يموت عدم ذلك الضد المقصود بالثبوت (محمتمل)  
 ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان الحرم منتهى عن لبس الخيط بيده  
 احرامه و عدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود  
 بالثبوت اعني ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شئسا من الرداء  
 والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اي ذلك الضد  
 السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التقيح والناظر لجواز ان يكون للضد  
 جهة حرمة و اباحة فان الزناء مثلا منتهى عنه وعدم اللواط التي هي ضده  
 ليس بمفوت لترك الزناء لجواز ان لا يزني ولا يواط فيلزم ما يلزم وكذا عدم  
 قربان المنكوحه او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزناء ليس بمفوت لتركه لجواز  
 ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فلزم ان يكون القربان في كل يوم سنة مؤكدة  
 وهو مباح (ومنه) اي من الخاص (الطلق) اختلف في كون المطلق  
 والمقيد فيهما من الخاص والمختار انهما فيهما منه كما صرح به صاحب  
 التقيح وغيره من المحققين وهو الشايع (في جنسه) بمعنى انه حصه من الحقيقة  
 محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (بلاشمول) اي ملتبسا بانتفاء  
 ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولانعين) اي ملتبسا ايضا  
 بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد  
 (و) منه (المقيد وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة  
 مؤمنة اخرجت من شيوع الرقبة بالثؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في ارباب  
 الثؤمنات (وحكمهما) اي المطلق والمقيد (ان يجرى على حالهما)  
 اي المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا البيان  
 الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا الحكمين  
 موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده  
 مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر  
 بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني  
 رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها  
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالثؤمنة حل للمطلق على  
 المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعني المطلق (على الثاني) يعني  
 المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان  
 تختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل خطأ فلا يحمل



خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب  
 ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع  
 في صدق الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين وتقييدا بالاسلام  
 في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على التقييد بالاتفاق كقراءة العامة  
 فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلاثة ايام متتابعات  
 لا متتابع الجمع بينهما ضرورة ان لمطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة  
 الأمور به والتقييد يوجب عدم اجزائه لمخالفة الأمور به وهذا معنى قوله  
 (ولا يحمل) الاول على الثاني (عند اتحاد) أي الحكم (الاذا اتحدت  
 الحادثة وكانا) أي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد  
 الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي تام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق  
 (الشافعي يحمل) المطلق على التقييد (في اتحاد) أي في صورة اتحاد  
 الحكم (مطلقا) سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا في السبب او في الحكم  
 (لان الناطق) بالتقييد الذي هو التقييد (اولى من الساكت) عن التقييد الذي  
 هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك) أي الترجيح بالناطقة (عند التعارض)  
 ولا تعارض الا في اتحاد الحكم الحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب  
 لا يمكن العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة  
 القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن  
 الكلامان متعارضين (ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرج في العام فقال  
 وما العام فلفظ) احتريزه عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض  
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار  
 وجوده في محال مختلفة كمنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة  
 اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس  
 والثنائية والجمع المنكرة (غير محصورة) أي لم يوجد في اللفظ ما يدل على  
 الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق  
 الحد على المحدود (وحكمة ايجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم  
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم  
 او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس  
 والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما يتناوله (ظنا) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب  
 السافعي (والخيار عند مشايخ سمرقند) في يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد  
 ويصح تخصيص العام من الكتاب بنبر الواحد والقياس ابتداء (وقطاعا)  
 عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين (لاحجاج اهل اللسان بالعمومات)  
 في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحامل التوفي عنها  
 زوجها تعد بوضع الحمل لا با بعد الاجلين لان سورة النساء القصوى انزلت  
 بعد الطولي فتسخت بعمومها خصوص الاولى وان من وجه  
 وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطائفة لان اليمن احدهما ٣  
 آية وحرمتها آية ٧ ولحرم راجع ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه  
 الصلوة والسلام الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لان نور  
 وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرآن لان قبح تلك  
 الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهرا لجواز ان يفهم بالقرآن  
 فان السافيين لم يتقنوا نص الواضح بل اخذوا الاكثر من تدع موارد  
 الاستعمال (ولا يخص) تفرع على كون العام من حيث هو عام  
 قطعيا اي انا كان العام قطعيا لا يخص (بالظني) سواء كان قياسا او خبرا  
 واحدا لان المخصص عندنا مفر لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا  
 ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخص ابتداء بالظن او بالقياس  
 خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله بالقياس ام تحقيقه  
 ان شاء الله تعالى قال (السافعي التخصيص) يعني قسم العام على  
 بعض مساوياه سواء كان بكلام مستقل او لا (يتم) لا سيما مع في العام  
 يعني انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمهونة القرائن كدوله تعالى  
 \* ان الله بكل شيء عليم \* حتى صار قرانا ما من عام الا وقد خص منه  
 البعض بمنزلة النمل فالعام الهاري من المخصص ظاهرا بحيث ان يكون  
 مقصورا على البعض بناء على سبوع ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال  
 (ينافي القطع) الذي ادعته (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظني  
 (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغير كما سيأتي وهذا جواز تراخيه  
 مطلقا (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناش  
 عن الدليل) اي لس يستند اليه فلا ينافي القطعي بالعمى المراد ههنا  
 فان كان التخصيص بالنسبة المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار

٤ وهي قوله تعالى  
 وما ملكت ايمانكم الاية  
 فانه يدل على حل وطئ  
 كل امة بمملوكة سواء  
 كانت مجتمعة مع اختها  
 في الطي او لا بعوم  
 بكلمة ما  
 ٥ وهي ان يجمعوا بين  
 الاختين فانهما يدل  
 على حرمة الجمع بين  
 الاختين سواء كان  
 الجمع بطريق النكاح  
 او بطريق الوطئ  
 بملك اليمين



الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا)  
تقرىح على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند السافعي اي اذا افاد  
الخاص حكما مخالفا لحكم العام (تعارضنا) اي يثبت بينهما حكم المعارضه  
عندنا لكونهما قطعيتين خلافا للسافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص  
القطعي كما سبق (فان علم التاريخ يخصصه) اي الخاص العام (ان قارنه)  
في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث (وينسخه) اي  
الخاص العام (في قدر ما يتناولاه ان تراخي) الخاص سواء كان بينهما عموم  
وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى ﴿ واحل الله البيع وحرم  
الربوا والثاني نحو قوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم الاية وقوله تعالى ﴿  
واولات الاحمال اجلهن الاية على رأي ابن مسعود فان قوله تعالى واولات  
الاحمال مترشح عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل  
المتوفي عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون  
قطعيًا في الباقي لا كالعالم المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي  
كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المتعارفة وفي النسخ التراخي لان عمل  
المخصص بطريق الدفع والتغير والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا  
وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون  
مفصولا متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تتاولها  
العام ظاهرا غير داخله في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي  
لدخلت تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم  
والنسخ لبيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه  
من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج (فان قيل يلزم من هذا  
ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص  
من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوازه) قلنا لم يشترط الاتصال  
في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا من المخصص الاول  
فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغير قال شمس الأئمة  
السرخسي ثم اختلفت العلماء في جواز ما خبر دليل المخصوص في العموم  
فقال علماء دليل المخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بياننا واذا تأخر  
لم يكن بياننا بل يكون نسخا وقال السافعي يكون بياننا سواء كان متصلا  
بالعموم او منفصلا عنه وانما يتنى هذا الخلاف على الاصل اذ قلنا

مطلق العام عندنا بوجوب الحكم فيما يتناول قطعا كالتخصص وعند الشافعي  
 بوجوب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبتت خصوصية  
 بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان  
 التغير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق وجبا للحكم  
 قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال  
 فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي  
 لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم) اي الخاص  
 على العلم هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة) اي مقارنة  
 العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجع فيثبت  
 بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال (الشافعي رحمه الله تعالى يخص) اي العام  
 (به) اي بالخاص (امطلقا) اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ  
 لقطعية الخاص دونه وروى اتفاق اهل العرف على الدراج زيد في قول  
 المولى احمد لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا (واذا خص) العام  
 (بكلام) احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخص  
 ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن  
 الحسن نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا  
 واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس  
 تخصيص العقل بواسطة الحس واستغنائه فلا اشكال وعن العادة نحو  
 لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان  
 نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة  
 حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميناها مخصصة لكنه لا يجعل العام  
 ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام  
 في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا  
 فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره يتنافى  
 قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف  
 حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق  
 من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط  
 والغاية وبذل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل  
 العام دليلا ظنيا بل يخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان



قبل القصر على البعض لعدم مورت الشبهة لانه اما جهالة المخرج  
 او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبده  
 احرار الابعضا اورت ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجة الا ان يبين  
 المراد (موصول) احتراز عن التسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا  
 عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط  
 بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول  
 الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون  
 القياس ناسخا كما سأتى (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا  
 (ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد  
 لان الظني يفسر الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل  
 كونه ظنيا فيما اذا كان متاولة مجهولا لقوله (لشبه الاستثناء والتسخ  
 في المجهول) يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان  
 عدم الدخول تحت حكم العام لرفع حكم العام عن البعض بعد نبوته ويشبه  
 النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه  
 والاصل في التردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويؤ في خطئه من كل منهما  
 ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متاولة مجهولا عند السامع  
 فن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام كالنسخ  
 المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط  
 الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان  
 ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورت زوال  
 اليقين فيوجب العمل دون العلم وحل كونه ظنيا فيما اذا كان متاولة  
 معلوما بقوله (وصحة التعليل في العلوم) يعني ان المخصص ان كان متاولة  
 معلوما عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علمته فاحتمال التعليل باق  
 على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير القائم لما في العلل  
 من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اى قدر من الافراد توجد  
 وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين  
 والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما  
 عدل من تقرير العلوم حيث قالوا وان كان معلوما فن جهة  
 استقلاله يصح تعالاه كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام بجهة  
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعمله كما لا يصح تعليل الاستثناء  
فيجب ان يبقى العام على حاله فوق النك وهو لا يبطل اصل الحجية بل  
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بجهة تعمله فيجب ان يحال  
العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل  
(وقيل يبقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان الخصوص معلوما  
او مجهولا (اعتبارا بالناسخ) فانه لما شبه الناسخ بصحته اعتبر حاكمه فان  
الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعمله  
لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلي التقديرين يكون العام في الباقي قطعا  
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك (وقيل لا يبقى جهة) معلوما  
كان الخصوص او مجهولا (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولا  
فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام مستقل  
ولا يدري كم خرج بالتعادل فيبقى انساني مجهولا (وذل بالقطعة ان علم  
الخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما بيان انه لم يدخل في الحكم  
فلا يقبل التعليل اذا الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه جهة قطعة  
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم الخصوص (فعدم الحجية)  
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه الناسخ فقط والثاني  
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول  
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعادل  
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاخراج) لبعض الافراد لم يقبل  
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا (حققة مطلقا) لانه  
حقيقة من حيث تناول الباقي مجاز من حيث لاقتصار على ذلك الباقي وعدم  
تناوله الافراد النحويصة كما تناوله اولا (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج  
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والتمرة بجهة الاستدلال  
بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على انتظام جمع  
من السمات والصحيح انه خلاف مبتدأ انا كثر مشروطي الاستغراق ايضا  
على انه حقيقة وهو الخار عند شمس الأئمة حيث قال دعوى انه يوجب  
مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز ما يكون  
مدولا به عن موضوعه وانا كانت صفة العموم تناول الثلاثة حقيقة كما تناول



المائة والالف واكثر من ذلك فاما حص البعض من هذه الصفة  
 ك ف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فسه ( ثم قال فان قبل  
 البعض غير الكل من هذه الصفة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل  
 فانا اريد به البعض كانت محارا ( فلنا ما وراء الخصوص يتناول موجب  
 الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة  
 عما وراء المسامي طريقا كل لا حص واما ما اختاره صاحب السبع من  
 انه حقيقة من حيث تناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد  
 بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومحازا باعتبار حيزيتين فضة ف  
 لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى  
 اما نفس الموضوع له ويكون اللفظ حقيقة فسه او غيره فكون مجازا  
 هو العاطف العموم كعلم ان الساط العموم فسمان الاول العام لصفته ومعناه  
 وهو مجموع اللفظ ومسعرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالحال  
 اولا كالمساء الى نى العام بمعناه فقط ودومرد اللفظ ومستغرق المعنى  
 ولا يتصور ان يكون العام تاما لصفته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا  
 القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحده يثبت الحكم لهما انما  
 يثبت له حوالهما في المجموع كالحص والقوم والجن والانس والجمع  
 او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد  
 سواء كان مجمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله  
 درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد  
 وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا هذا  
 ما اختاره صاحب التنقيح ( وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان  
 ما لحنه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سأتى ان شاء الله تعالى  
 (الجمع المرفوع) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفسد العموم ( حيث  
 لا عهد ) خارجا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم  
 ( اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه  
 حقيقة التعيين كمال التميز ثم الاستمرار لان الحكم على نفس الحقيقة  
 بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني فانه موقوف  
 على وجود قرينة العضة فالاستمرار هو المفهوم من الاطلاق  
 حيث لا عهدى الخارج خصوصاً والجمع ما بالجمعه قرينه القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله تعالى عنه  
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال  
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه الصلوة والسلام الاثمة من قريش  
ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل  
العموم واوردان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا  
او اسم علم نحو كسوت زيد الا رأسه او مشار اليه نحو صحت هذا الشهر  
اليوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم  
واجب اولاً بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه  
يتضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى  
المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد  
هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد  
غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول اولا المنع  
فلا بد في الصدور من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول  
العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح  
الاخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من  
افراد مدلول اللفظ نفسه او ااصله لاما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة  
فان دفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد  
لان افراد الجمع جوع لا آحاد (وفي معناه) اي معنى الجمع المعروف وهو الذي  
يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث  
ثبت للآحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالهط اسم لما دون العشرة  
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ  
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير المائد اليه لكنه متناول لجميع  
الآحاد لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الهط او القوم الذي  
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لكل واحد  
ولو دخل واحد لم يستحق شيئاً واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال  
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون  
مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو ومن غير  
ان ثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الخبر القوم  
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج



الاواحدا (ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا  
 في منهي التخصيص في الجمع ف قيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول  
 العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح به  
 خمس الاثمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر  
 الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان  
 جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانها ادناه) فالتخصيص  
 الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا  
 ان ادنى الجمع الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة  
 الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجالان  
 وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني  
 زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي  
 الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه (الاول قوله تعالى \* فان كان له اخوة فلامه  
 السدس \* والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من التثنية  
 الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا (الثاني  
 قوله تعالى \* فقد صغت قلوبكما \* اى قلبا كما انما جعل الله تعالى لرجل  
 قلين) الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله  
 حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول  
 انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية  
 لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه  
 يثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز  
 بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس  
 في ج م ع وما يشق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين  
 بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضماره صرح به ابن الحاجب وغيره  
 ولو سلم فلما ذل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك  
 بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في الموارث استحقاقا وحجبا او في  
 الاصطغاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما  
 وارتفاع ما كان منهيًا في اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بناء على  
 غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك  
 لان الغالب من حال النبي عليه السلام يعرف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على  
الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متاهية وان اقله ثلثة  
وقد فرق بينهما اهل العربية ولاسك ان استمداد الاصول من العربية  
فكيف تستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق  
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف  
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجد النساء ان مطمح  
نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بهما الاحكام ولا شك ان  
مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى  
انها ربما تكون مهجورة ملحقه بالمجاز وبهذا يتحل الاسكال الوارد في  
الرمط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغراقا للافراد  
الغير المتناهية (وقولهم) اي قول مشايخنا (محلاة باللام) يعني الجمع الميم  
باللام (مجاز عن الجنس) تمسكا بوقوعه في الكلام كتوله تعالى \* لا تجعل لك  
النساء من بعد \* وهي تشمل الواحد فصاعدا كقولهم فلان يركب الخيل  
ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس القصد الى العهد  
واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يستري العبيد او لا يكلم الناس  
يبحث بالواحد الا ان ينوي العموم فيجئ بذ لا يثبت قط ويصدق ديانة  
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تروح  
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت  
الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبره قوله (ول) كونه  
مجازا عن الجنس (في صور ليس فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت  
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجلس ولا ممانع للخلاف الا عند تعذر  
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق لا الجنس  
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار  
ليكون عموم السلب (والمفرد المعرف) باللام او الاضافة وهو معطوف  
على الجمع المعرف (حيث لا عهد) فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود  
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا  
الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت  
الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء يثبت  
بالواحدة (وتخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه)



اى اذنى ما يصدق عليه كل منهما ( والذكر المنفية ) اى الواقعة في موضع  
 ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان  
 انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحينئذ  
 يكون عمومها عقليا لا وضعيا ( قلنا الوضع اعم من الشخصى واشوعى وقد ثبت  
 من استعمالهم للذكر المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ  
 مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد  
 وعن الجموع في الجمع وهذا معنى الوضع اشوعى لذلك فيكون عمومها  
 عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء  
 كل فرد لا ينافي ذلك ( فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له  
 بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد ) قلنا لاضير لان المستعمل فيه نفس  
 النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي ( فان قيل اذا افاد  
 العموم بالوضع اشوعى هلا يكون مجازا وانه ايضا موضح بالوضع النوعى  
 ) قلنا لان الوضع النوعى ههنا احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة  
 على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى  
 مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف  
 او باء مقنوع ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مداول ما الحقت  
 باخره هذه العلامة و كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلات فهو  
 لجمع من مسميات ذلك الاسم و كل جمع حرف باللام او الاضاقه فهو  
 لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد  
 الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية  
 باعيانها بل اكثر الخنايق من هذا القليل كالثنى والجموع والمشتقات  
 والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ  
 معين بنفسه على معنى فهو عند القرينة المألوفة عن ارادة ذلك المعنى  
 متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه  
 بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من  
 الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالة عليه  
 وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومنه مجاز تجاوز المعنى الاصلى  
 فلفظ الاسود مثلا في قوائمه رأيت الاسود من حيث قصد به الشجاع  
 مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له

حقيقة نحو لا ضرب رجلا ( او حلتها ) كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام  
الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنسه  
عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب  
رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قلت حريسا فلك كذا فيخاص والمنفى  
بالعكس ٧ نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من الهصاص  
اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان  
القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب  
التلويح في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة النكرة والمعرفة ( بالمعرفة )  
سواء عرفت باللام او الاضافة (تقضى الاتحاد) بين مدلولي الاول والثاني  
لان الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد (و) الاعادة ( بالنكرة ) تقضى  
( التغير ) بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل  
ارب صور اما اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة  
نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخرين التغير (الامانع) كما تغيرت  
المعرفتان في قوله تعالى \* واتزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه  
من الكتاب \* والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى  
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى \* وهو  
الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله انما الهكم  
اله واحد (ومن) فانها موضوعة ( لذوات من يعقل وعامة ) لهم غير  
معتبر في عمومها الانفراد كما فى ككل ولا الاجتماع كما فى جميع ( قطعيا  
ان كانت شرطية او استفهامية ) فان معنى من جاءنى فله درهم ان بانى زيد  
وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار  
ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعيا للتطويل المتعسر  
والتفصيل المنذر (لا) ان كانت ( موصولة او موصوفة ) فانها حينئذ  
لا تكون عامة قطعيا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا  
كانت موصولة فلانها قد تكون لمخصوص واردة البعض كما فى قوله تعالى  
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد فى الموضعين بعض  
مخصوص من المناققين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى  
وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من  
يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المعميات (ولذا) اى ولكون من الشرطية

لا المراد بالعكس مجرد  
ان المنفى ههنا عام  
بصورته خاص بمعناه  
مع قطع النظر عن  
تفصيل السابق فان  
كلام من الفاسق والمسلم  
عام بصورته خاص  
بمعناه وان كان الشرط  
فى الاول للحمل وفى  
الثانى للنع فان معنى  
الاول اضرب فاسقا  
البته ومعنى الثانى  
ان قلت مسلما اقتص  
منك



عامة قطعاً (سواء) أي أبو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عتقه  
 فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم) حيث قالوا إذا  
 شاء العبيد في الصورة الأولى عتقهم عتقوا وإذا شاء المخاطب في الصورة  
 الثانية عتق الكل عتقوا عملاً بعموم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية  
 للتبعض (و) إذا أيضاً (راعاه) أي راعي أبو حنيفة رحمه الله تعالى العموم  
 في صورتين (ما) دام (أمكن) العموم إما في الأول فلأنه قال يعتق  
 كل عبد شاء وإما في الثانية فلأنه قال يعتقهم إلا واحداً فهو آخرهم  
 إن وقع الاعتناق على الترتيب والا فالحيار إلى الولي (لأن) من الشرطية  
 وإن كانت للعموم قطعاً إلا أن (من) موضوعة (للتبعض) وحقيقة فيه  
 لما تقرر في موضوعة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول  
 أئمة العربية أن أصلها ابتداء الغاية أي الدخول على مبدأ المسافة لأن المبدأ  
 في الحقيقة بعض المذكور فلا يخفى عن التبعض (فني) صورة (إضافة المشية  
 إلى العام) يعني من وهي الصورة الأولى يرجع العموم فصرفت كلمة من عن  
 معنى التبعض (وحلت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة  
 (وفي) صورة إضافة المشية إلى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر  
 الخصوص معه) أي مع العموم فيتناول بعضاً عاماً وذلك في أن يتناولهم  
 إلا واحداً وإما حل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من  
 تساء منهم على العموم وإن أضفت إلى الخاص فلقريظة قوله تعالى  
 واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فإن كلا منهما  
 يرجع العموم وكون من للبيان (وتخص) أي تكون من خاصاً غير معدود  
 من الفاظ العموم (إذا لحقه) لفظ (أولاً) قال في السير الكبير إذا قال  
 من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل رجلان معاً لم يستحق واحد  
 منهما شيئاً لأن الأول اسم لفرد سابق فاذا وصل بكلمة من وهو تصريح  
 بالخصوص يرجع معنى الخصوص فيه لا يستحق الفل إلا واحد دخل  
 سابقاً على الجماعة (وما كن) في أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية  
 تام قطعاً لا إن كانت موصولة أو موصوفة وفي أنها تكون خاصاً إذا لحقها  
 أولاً (لكنه) أي ما (أصناف من يعقل وذات غيرهم) كما في أصول  
 شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض أئمة  
 اللغة والأكثر أن علي أنه يعقل العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى

\* فاقروا ما تيسر من القرآن \* يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عـ لا بالعموم  
 كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر  
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب  
 متعمرا (ويتناولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان تأداليه) اضميره اي  
 ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجتماع في من دخل داري  
 فهو حر على عتق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما للآخر)  
 اما استعارة من لما فكثوله تعالى \* فمنهم من يشي على بطنه \* واما العكس  
 فكثوله تعالى \* والسماء وما بناها (والذي بهما) اي العلاء ونحوهم  
 (واين وحب تعميم الامكنة) قال الله تعالى \* اين ما يكونوا يدرككم الموت \*  
 وقال الله تعالى \* اقتلوا المشركين حيث وجدتمهم ولذا اوناك  
 لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المسألة  
 ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى للاوقات) اي لتعميمها واذا  
 لو قال انت طالق متى شئت لم يوقف ذلك بالمجلس (وكل تشول الامراد)  
 اي للدلالة على تشول الحكم لافراد ما اضيفت اليه (او) تشول (الاجراء)  
 قال في معنى اللب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو \* كل نفس  
 ذائقة الموت \* والمعرف المجموع نحو \* وكلهم آتية \* واجزاء الفرد المعرف  
 نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا  
 اضيفت الرغيف الى زيد كانت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب  
 في قراءة غير ابى عمرو وابن كـ \* كذلك يضع الله على كل قاب  
 متكبر جبار \* بترك تنوين قلب نقدر كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما هم  
 كل اجزاء القلب (وهي بلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل  
 ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا) نعم (الافعال ضمنا) اي  
 في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة  
 يتزوجها على العموم ولو زوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون  
 الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عايده وهو الاسم لا الفعل (وكذا  
 بالعكس) فانهما تلي الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال  
 كلما تزوجت امرأة وكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة (وتدسرف)  
 اي كلمة كل (الى الواحد فيما لا يدل مشهرا) كقوله افلان على كل درهم  
 بلزء درهم قال في الكافي من استاجر دارا كل شهر بدرهم ثلثة دراهم



في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح المقعد على جملة  
 الشهور لجهالتها وعلى ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى  
 وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منها يراد به ادناه  
 وانما قال (مما يجري فيه النزاع) كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احتراز  
 عن نحو ان يقال كل امرأة ازوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهم بل  
 يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (وتخص)  
 اى كلمة كل (اذا لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن  
 اولا فله من النفل كذا قد دخل عشرة على التعاقب فالنفل الاول خاصة  
 لان من دخل بعده ليس داخل اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول  
 السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما  
 اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معاقلانه قطع  
 النظر في كل منهم عن الآخر فصار كل اول بالقياس الى المختلف الذى  
 يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا قد دخل عشرة  
 معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق (وجميع للشمول على) سبيل  
 (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا  
 قد دخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع الاحاطة على سبيل  
 الاجتماع والعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد  
 ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة  
 فيه ومحازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا  
 بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله  
 (وهو) اى لفظ جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا)  
 فله من النفل كذا ليس بمجرى على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع  
 حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة  
 والمحاز للقرينة المساعة من ذلك وهو ان الكلام للتشجيع والتحريض  
 على الدخول اولا بل هو (مستعار) لانهنى كل من دخل اولا حتى يستحق  
 كل واحد كان النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار  
 (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد  
 كما لو احدى عملا بعموم المحاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا  
 استحقاق المنفرد كالنفل بدلالة النص لكن ورد بان المفهوم بدلالة



النسب يفتي ان لا يطل حقيقة التطوي وههنا يطل الانفراد حقيقة  
الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون  
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانهما معرورة  
لما سبق من كلام موجب او منى استفهما ما اوجرا وبلى فانهما مختصة  
باجاب النقي السابق استفهما ما اوجرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب  
اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا  
الا ان المعتاد المتبرق احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما  
مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنقي استفهما ما اوجرا  
(او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهى فسجد وزني ما عز  
فرج فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعيا (او) كان  
جوابا (ظاهرا في جواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو  
ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغسل الليلة من الجنابة فلا بحث في الاول  
بالغدي لا بعد ولا في الثاني بالاعتسال لا فيها اوفيهما لا عنها الا عند زفر  
فانه عمه عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف  
الشراء بالدرهم الى نقد البلد) وان كان الظاهر الابتداء فابتداء (لا جواب  
وذلك بان يشمل على الزند على قدر الجواب كقوله عليه الصلوة والسلام  
لما سئل عن بثر يصاحبه خلق الماء طهورا لا يجسه الا ما غير طبعه اولونه  
او يحد وقوله عليه الصلوة والسلام حين رأى شاة مموتة ايما اهاب دبح  
فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه  
يجعل مبدأ حتى بحث بالغدي في ذلك اليوم مطالما وانما جل على الابتداء  
اعتبارا للزيادة المأفوضة الظاهرة والغاء للحال المبطة الخفية وفي حله  
على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا  
معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك  
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي  
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات  
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب  
فيكون اجابا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال)  
التكلم فيما يكون الظاهر الابتداء (عنيت الجواب صدق ديانته) لانه نوى  
ما يحتمل اللفظ (لا قضا) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (حكاية)



العمل المثبت (لأنهم) لاختلاف في أن الفعل المتني إذا حكى يعي لأنه نكرة  
 في سياق التني وأما الفصل المثبت فالصحيح أن حكايته لا تتم إلا زمان  
 والأقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ  
 كصلى بعد غيبوبة الشفق الأحمر والأبيض الاعتد من يقول بمهموم المشترك  
 ولا جهات وقوع الفعل نحو كأن يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما  
 في وقت الأولى والثانية (لأنه) أي الفعل (نكرة في) سياق (الاثبات) فلا يعي  
 (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فكون (في معنى) اللفظ (المشترك)  
 فيتأمل في وجوهه (فإن ترجح البعض) من تلك الوجوه (فذلك والا) أي  
 وإن لم يرجح بل ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت  
 (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) أي على البعض الثابت  
 بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة فقال الشافعي  
 لا يعي فيحمل على النفل لا للفرض احتياطاً إذ يلزم استدبار بعض الكعبة  
 (قلنا للفرض يشارك النفل ويساويه في أمر الاستقبال والاستدبار فإذا  
 جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض أيضاً قياساً عليه قوله بخلاف الحكاية  
 مرتبطة بقوله حكاية الفعل المثبت لا تتم يعني أن تلك الحكاية لا تتم بخلاف  
 حكاية النفل (باعتبار طائر الموم) نحو نهى عن بيع الفرر وقضى  
 بالشعفة للجبار فإنه يحمل على كل فرر وكل جارحاً لا كثيرين (لأن  
 العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابياً (العارف) بوضع اللفظ  
 وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينفله) أي الفعل (عاماً) بلفظ ظاهره  
 العموم (الأبعد علم بموه) فإن قيل يحتمل أنه كان خاصاً وظن الراوى  
 العموم فخاها كذلك (قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا  
 فلا يصح به الاستدلال لأنه لا يخلو عن الاحتمال) واعلم أن بين هذه المسئلة  
 وبين مسئلة الأولى فرقاً ظاهراً وهو أنها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل  
 العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة بالجمع المذكور  
 بعلامة الذكور) نحو ألمين وفعلوا (يختص بهم) أي بالذكور (الاستد  
 الاطلا) بالاثبات ناهيهم إذا احتلطوا بالاثبات تناسل لفظ الجمع المتارن  
 علامة الذكر المذكور أصالة والاثبات تبعاً بطريق الحقيقة عرفاً لما لا  
 ملادة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجداً نساء بني إسرائيل  
 وفي اهبطوا وادمع آدم عليهما السلام وإليس (فإن قيل صحة الإطلاق

لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة ( لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجمالا والجماز اول من الاشتراك ) لاننا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد مسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما شاركتهم اياهم في نحو احكام الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها ( فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما ) قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يسار كهن يحتاج اليه واذا دل دليل على تناول لولاه ( و ) الجمع المذكور ( لعلامة الاناب ) نعم السمات وفعلن ( يختص بهن ) ولا يتناول المذكور اصلا ادلاوجه للتعينة هـ .  
( مقي ) قول المستأمن ( امنوني على بني وله الفرقان ) اي النون والسات ( يتناولهما ) اي الفريقين ( الامان ) لتناول اللفظ اياهما ما ( لا في بناتي ) اي لا يتناولهما الامان في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتعينة في امر لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال هـ واما المذهب الثاني  
اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه خفف اذ فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحا لما اشترك فيه المعاني ( ١٩ ) اي لفظ ( وضع ) اي عين للدلالة على معنى بنفسه ( ووضعنا كثيرا ) المراد به ما يقابل الواحد فيحمل الوضعين ايضا ( لمعنيين فصاء ) اخرج المفرد اي الاسماء المفردة المعان عاما كان او اسما وهو ظاهر  
والجواز ادلاوضع فيه بهذا المعنى ( بلانقل ) من معنى الى الآخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحمود ( وحكمه التوقف ) للتأمل ( ليرجح ) المعنى ( اراد ) من بين المعان حتى لو لم يترجح بان اسد باب ترجيحه يكون المشترك مجالا لايال المراد به الايبسان من الجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مطلنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وبأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عتب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاءدا يقال ( ولا قوم له ) خلافا لبعض السافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجماعهما كما لم على مولاك وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض واقرأت



هند اى ظهرت و حاضنت بخلاف ثلثة قروء (وافعل فى الامر) والتهديد  
 والندب والاباحة فليل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز  
 فليل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (وعن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين يجب  
 الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يعمل على احدهما خاصة  
 الاقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة  
 وقسم مختلفاها واختلف القائلون بعدم الجواز فليل لا يمكن للدليل  
 القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع  
 مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف  
 فى المفرد فان جاز جاز والا فلا) وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد  
 والمختار انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا فى المفرد ولا فى الجمع  
 لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع اكل واحد منهما بالاستقلال  
 يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضعا  
 يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله  
 فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد  
 احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له  
 له علاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل  
 منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ فى معنيين  
 مجاز بين باطل بانه تعالى (واما الجمع المشترك وضع وضعا واحدا) خرج  
 به المشترك (لكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا سمول) خرج به  
 العام (وحكمه ان يتناول الثلثة واكثر) وسواء كان جمع القلة او الكثرة لانها  
 اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له  
 اصلا (حتى لو حلف لا تزوج نساء لا يحنث بواحدة وثنتين) اذ لا يشملهما  
 لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى  
 فقال (واما الظاهر فما عرف مراده) ولم يقل ظهري لانه لا يتوهم تعريف  
 الشئ بنفسه وان كان المقصود به المعنى الاغوى ولم يقل ما وضع لان  
 الموضوع فوق الظهور (بسماع صيغته) اى بمجرد سماعتها سواء كان  
 مسوقا له اولا كما ان المعنى فى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص  
 او التأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء  
 احتمل النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك فعنى هذا تكون

الأقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيز  
 هذا على رأى المتقدمين وأما على رأى المتأخرين فالمنهور بينهم انهما  
 اقسام متباينة وانه يشترط في الطاهر عدم كونه مسوقا للمنى الذى يجعل  
 ظاهرا فيها وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر  
 عدم احتمالهما مع وجود احتمال السخ وفي المحكم عدمه ايضا ( وحده )  
 وجوب العمل بما عرف ( ولا خلاف فيه ) والخلاف في ايجاب العلم  
 ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه  
 حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للبقين ( قلنا لا ) باحتمال  
 لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا ( يتسنا ) قبل والحق ان لا  
 من الطاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يبيد المان وهو  
 ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل ان اراد الرد على الفريقين  
 بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس ينشأ  
 لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما بعيدان كما  
 في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع  
 فلا مساحة لكنها بعيدة كما لا يخفى ( مع احتمال التأويل ) ان كان خاصا  
 ( والتخصيص ) ان كان عاما والا فلا يكون شي من الخاص ظاهرا ( و ) مع  
 احتمال ( التسخ ) ايضا سواء كان خاصا او عاما ( واما النص في ازداد ظهورا )  
 اى ظهوره والمراد ظهور المراد به ( على ) ظهور ( الطاهر ) متعلق  
 بقوله ازداد ( بمعنى ) اى ازدياده بسبب امر ( من ) جهة ( التكلم ) قبل  
 هو سوق الكلام له لان السوق له اجلى من غيره واهذا رجعت العار  
 على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشي لعدم الفرق في الظهور بين  
 \* وانكحوا الايامى \* فانكحوا ما طاب لكم \* نعم يفيد قوة للسوق له هي علة  
 الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو \* مشى وثلاث  
 ورباع \* اوسياقية نحو \* انما البيع مثل الربوا \* تدل على معنى زائد على  
 مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلى بالسوق كيان العدد في الاول لان محط  
 الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة وفي الثانى لكونه جواب قول الكفار \* انما  
 البيع مثل الربوا \* وزد اولاً بان قرينة السوق تنفع احتمال غير السوق له  
 فيزداد به السوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها  
 حالية ( خاصا كان ) ذلك النص ( او عاما ) قال شمس الأئمة زعم بعض



الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق  
 هذه الكلمة من قولك نصبت الدابة انا جعلتها على سير فوق السبر  
 المعتاد منها بسبب بشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من التكلم  
 يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عما كان او خاصا ( غير مختص بالسبب )  
 قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى قال بعضهم ان نص يكون مختصا بالسبب الذي  
 كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا  
 فان العبرة بعموم الخطاب لا بخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا  
 بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لا جعلها كقوله  
 تعالى \* احل الله البيع وحرم الربوا \* هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر  
 في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق  
 كان لا جله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعويهم المساواة بين البيع  
 والربوا كما قال الله تعالى \* ذلك ياتهم قائلوا انما البيع مثل الربوا (وحكمه  
 وجوب العمل بما وضع يقينا مع احتمال السابق ) يعني احتمال التأويل  
 والتخصيص والتسخير احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي  
 القطع واليقين ( وقد يطلق ) النص ( على مطلق اللفظ ) لاستعمال المفسر  
 على زيادة ايصاح بالنسبة الى الحال ( و ) يطابق ( على لفظ القرآن والحديث )  
 لان اكثرهما نصوص فيحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع  
 والقياس وهذا اقرب ( واما المفسر فاذداد وضوحا على النص ببيان  
 التفسير او التقرير ) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون  
 مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم ( والاول بيان التفسير بان كان اللفظ  
 مجملا فلفظه بيان قطعي الدلالة او البوث فانسديه باب التأويل فانه  
 لو لم يكن قطعي الدلالة او البوث لا تفتح باب التأويل فان المجمل  
 لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع ( والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما  
 فلفظه ما انسديه باب التخصيص او خاصا فلفظه ما انسديه باب التأويل  
 وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير  
 ظاهره فلهذا البيان به يقطع ذلك الاحتمال ( بحيث لا يحتمل ) متعلق  
 بقوله از داد ( الا التسخير ) دون التأويل والتخصيص الاول ( نحو ) قوله  
 تعالى ( ان الانسان خاق هلويا ) الآية حيث بين بقوله \* اذا مسه الشر  
 جزوا واذا مسه الخير منوعا \* ونحو الصلوة والزكاة وامثالهما ( و ) الاول





تتوضأ لكل صلاة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ ارفقت كل صلاة مفسر فيه ف يرجع عليه ومنها له تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى \* واشهدوا ذوى عدل منكم \* فان ذوى عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* المقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل يحكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتأييد ف يرجع واعتراض باننا لانسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولانسلم ان الاشهاد انما يكون لا تقبل فلا له لا يحتمل ثمة كشهادة العيمان والمحدودين في القذف في النكاح (وابيب بان المشتهد به المفسر ذوى عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا يناسبه والعدالة تقصد للقبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاسيما في كلام السارع لانه ان كان خيرا فحكم وان كان اذنا فلعل نوع منه ثلاث مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التنبيل لهما لقيده من الكلام لا بمجرعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجاز او احتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسرا (اذ اتساويا) اي الادنى والا على وهو قيد لقوله فيسقط (رتبة) بان يكونا متواثرين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجع نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى \* حتى تنكح زوجا غيره \* فانه ظاهر في انها نكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لانكاح الابولى وان كان نصا في استراط الولي المتأني لكونها نكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا ففسر \* واما الخفي \* لما فرغ من اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة بالاخلاف عرف كلا منهما بحيث لا يتناول الآخر فقال (خافي مراده يعارض غير الصيغة) فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه نفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي

ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للطاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد) من اللفظ الخفي (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (ازية) الساخفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقطنه فله منزلة على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الطاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالوتى فلا يقطع به وما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر يسمى به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الحياء (اما بغرض في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم باثلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا بالوجهين فالحق بالطاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنسابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس لان قوله تسال وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لقوله تعالى طهروا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه منقبة في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا (قانا لانم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البسرة والشعر مع داخل الذم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار فانه يحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب ذلك كما ذهب اليه مالك وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجهه فبعد ما نظر في المحال وتأمل ظهر ان المراد هو ان اتى فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الخفاء (لاستعارة بدعية) لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة ان تكون منها وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير



وشبهتها فاستعيرت الفوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة  
 الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الامن الزجاج فجاءت  
 استعارة غريبة بديمة ( وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب ) اي النظر  
 في محامله ( ثم التأمّل ) اي التكلف في الفكر ( ليظهر المراد ) الداخل  
 في اشكاله وامثاله ولو اما الجمل فاخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يربى  
 كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره واهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة  
 الابهام وقوله يربى احتراز عن التشابه فان بيانه لا يربى ( فان قيل اذا نزلت آية  
 لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد في يربى فيحكم بكونها  
 مجملا او لا يرد فلا يربى فيحكم بكونها متشابهها ( اجب عنه بانه لا بد ان ينظر  
 فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يربى بيانها  
 قطعاً لان العمل بدون البيان محال والا فلا ( وهو ) اي الجمل انواع  
 ثلثة ( لانه اما ان لا يفهم معناه لغة ) وسببه غرابة اللفظ كالهائج مثلا  
 ( او ) فهم ذلك المعنى لكنه ( لم يرد ) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم  
 كالربوا والصلوة والزكاة ( او ) ذلك المعنى اللغوي ( متعدد ) والمراد واحد  
 منها ( و ) لم يمكن تعيينه اذ ( لا ترجح ) لاحدهما على الاخر كما في المسترك وسببه  
 اما تردد الواضع او الغفلة عن الواضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى  
 ( وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجمل ) ما اراد بالمجمل  
 ( ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج ) الجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من  
 اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما ( وهو ) اي بيان الجمل ( تفسير  
 ان شئ ) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة  
 والزكاة ( وتأويل ان افاد الظن ) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس  
 بحديث المسح على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد  
 لحقه بيان يفيد الظن فكان مأولا واهنا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي  
 فرضا بواسطة استناده الى الكتاب ( والا ) اي وان لم يفد البيان الظن ايضا  
 ( فالاجمال ينقلب الى الاشكال ) فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا  
 الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون  
 مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق  
 جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة  
 من غير حصر بالاجماع فبقى مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم

بان علته هي القدر والجنس صاراً ما ولا (واما التشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده) اي للامة اما النبي عليه الصلوة والسلام فربما يعلم باعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوحان الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كقطعات اوائل السور) نحوطه ويسمى بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفاً باعتبار مدلولاتها الاصلية اولان الحروف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من التشابه بل تكلم بالمرئى لتأويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقيين والاكثر من على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحالة ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كلاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (والد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحده) اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل (هذا طريق السلف ومذهب طائفة اهل السنة من مشايخ سمرقند واخصاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة) فان قيل فعلى هذا لا وجه لعدده من اقسام النظم من حيث يعرف به احكام الشرعي اذ لا يعرف به حيثئذ حكم اصلاً (اجيب بان هذا القسم انما ذكر في الان استطراداً من ضرورة انجرار التعميم اليه فلا يلزم انادته الحكم وقد يثاب باننا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه واليمين مثلاً اقول من تعالى تقدير صحته لا يتناول بعض انواع التشابه نلتأمل (بناء على لزوم الوقف على الله) الدال على تأويل ان التشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل التشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تأويله الاعتدال الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب وذاك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من التبع التشابه ابتغاء التأويل ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالدين في قلوبهم زرع فيثبون التشابه الرابع انه البق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن مشابها جعل الناظرين فيه فرقتين ارايين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع التشابه حط الرابين



بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة  
 وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حفظ الراسخين  
 بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به اى صدقتا بحقيقته سواء  
 علمناه اولم نعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما  
 مبتدأ موضع الحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف  
 الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه متقوض بالرسول عليه الصلوة  
 والسلام فانه يعلم المشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم  
 السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فان قراءة ابن مسعود رضي الله  
 تعالى عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين  
 من قبيل الميل مع المعنى كما قول الشاعر \* ومن جوده ان يارض للناس لم يدع \*  
 من المال الامم سمعنا او محلف \* على ان قراءة الاتحاد لا تعارض الدلائل  
 القطعية ولو سلمت لك اكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه  
 لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله  
 تعالى قد خصه بعلمه تعالى مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامد وعلى  
 ان الوقف لا ينافي المطف اذا القراء طبقوا على ان الوقف بين السابع  
 والمتبوع : انز ( اقول لا يخفى بما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان  
 كلام فخر الاسلام ثم انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال في اول  
 كتابه وعندنا لاحظ للراسخين في العلم من التشابه الا التسليم على ان  
 اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قول الا الله واجب  
 ( واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواد السبل  
 لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف  
 ودعوى قطعية تلك الأدلة غير مسلم عند الخصم لانها شبه في زعم الدلائل  
 وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد المطلق  
 بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى  
 من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم ينافي المطف فلزومه لا ينافيه  
 والكلام في لزومه لا فيه وعن الثانى ان ذلك التخصيص جائز حسب ليس  
 مثل قوله تعالى \* وهما له اسحق ويعقوب نافلة \* وعن الثالث انه تعالى  
 ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء تأويل الفساد الذى  
 يستأنه هواهم ويميل اليه طبعهم كالمجسمة مثلا ( اقول الذى يذمهم

من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما زعم  
من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل و يؤيده  
ما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله  
تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك  
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع  
فيتناول الجميع و روى عنها ايضا ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفسر  
من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع  
فقد تكلف ما لم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام ( وعن ابي رافع بانه  
لو قصد ذلك لكان الا ليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم ( وعن  
الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف  
المبتدأ ( وان جوزه ) اي تأويل المتشابه ( المتأخرون ) وهو مذهب العراقيين  
وأئمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا وان الخطاب بما لا يفهم لا يابن  
بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يابن به اذا قصد به فهم  
المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا  
ثانيا لو لم يكن للراشح حذف في العلم بالمشابه سوى ان يقول امثابه كل  
من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقوون كذلك فيه بحث  
لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لكان لا يلزم  
انتفاء مطلقا وهو المحذور وذلك لان اهم ان يسميوا بالحقا  
بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا ان يسميوا بالحقا  
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تنكير من امرهم كلابر  
على عدم وجوب التوقف في المناسبات ( واجيب بان التوقف في المناسبات  
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمناسبات في آرائهم الباطلة  
اضطر الحلف الى التكلم في المناسبات اطعالا لا قرأهم وبيان الفساد  
بأويلهم ( ورد بان ذلك كان في القرن الاول والناس حتى نقل تأويل  
المناسبات عن الصحابة والتابعين ومن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان  
كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المناسبات وانا ممن يعلم تأويله وقد يدل  
ان التوقف اما هو عن طاب العلم حقيقة لا ظاهرا الا انه انما كان  
في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع زاع الفريقين ( ورد ان  
هذا لا يختص بالمناسبات بل اكثر القرآن من هذا النيل لانه لا ينبغي



عجائبه ولا تنتهي غرائب فاني للبشر الفوص على اخراج لآتيه والاحاطة بكنه  
 ما فيه ومن هذا قيل انه مجهز بحسب المعنى ايضا ( وفائدة التنزيل ) اي  
 تنزيل المتشابه ( على ) رأى ( الأول ) انما هي ( ابتلاء الراسخين ) هذا جواب  
 عما يرد ان الخطأ ببالايتهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق  
 بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو  
 الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له  
 ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب  
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلا راسخ في العلم نوع  
 من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم  
 النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل  
 غير المراد واعلمها جدوى لانه اشق ونوابه اكثر ( لما فرغ من اقسام التقسيم  
 الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال وما اما الحقيقة وهي اما  
 فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت  
 الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلية واتساء  
 على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية ( وندد صاحب المفتاح للتأنيث  
 لانه صفة خرجارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى  
 المذكر والمؤنث في قبل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا  
 ( قا ) اي لفظ ( استعمل ) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال  
 لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانها من عوارض اللفظ المستعمل ( فيما ) اي  
 معنى ( وضع ) ذلك اللفظ ( له ) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين  
 اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة  
 واضع اللغة او غيره فبشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية  
 والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع  
 بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق  
 في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي  
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع  
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدماء حقيقة لغة ومجاز شرعا  
 وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع  
 الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كاللفظ

الصلوة في الأركان المخصوصة مجاز لفظ حقيقة شرعا لا لفظ الواحد بالنسبة  
 إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة  
 على ما ذكرنا بل من جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في القرآن  
 من جهة اللغة فلا يخفى أن قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له  
 فليتأمل (ويدخل فيه) أي في تعريف الحقيقة (المرجول) وهو  
 ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح  
 بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما  
 جعله صاحب التفسير من القسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا إلى الوضع  
 الأول (و) يدخل فيه (المنقول) أيضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث  
 يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل  
 لأن وصف المنقولة إنما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي  
 واصطلاحى ولا يقال منقول لغوي لأن اللغة أصل والنقل طار عليه  
 (وحكمها) أي حكم الحقيقة (ثبوته) أي ثبوت ما وضعت له (مطلقا)  
 أي سواء كانت تاما أو خاصا أو امرا أو نهيا نوى أو لم ينو (و) حكمها أيضا  
 (امتناع نفيها) أي الحقيقة والزاد المعنى الحقيقي (عند) أي عما وضعت له  
 فلا يقال للاب أنه ليس باب ويقال للجدانة ليس باب فإن قلت فما وجه  
 قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشر أن هذا  
 الملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والتي في الآية  
 بطريق الأدعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها أيضا (رحماتها على المجاز)  
 لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز إليها (وإن رجح) المجاز  
 (على المشترك) أعلم أن اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازا ومشتركا نحو  
 النكاح فإنه يحتمل أنه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد وأنه مشترك بينهما  
 فالمجاز أقرب لأن الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف  
 المجاز إذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولأن المجاز أغلب  
 من المشترك بالاستقراء فاللايق إلحاق الفرد بالاعم الأغلب (وأما المجاز)  
 وهو مفعول من جاز المكان يجوز إذا تعداه والكلمة إذا استعملت في غير  
 ما وضعت له فقد تعدت موضعها الأصلي (فما) أي لفظ (استعمل في غير  
 ما وضع له) ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة أيضا من اعتبار قيد الحيثية  
 وإن حذفت من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف



المشعر بالحياة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه  
 ما وضع له (والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له  
 وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا  
 في الدماء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة  
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة  
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة  
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض  
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه حيث انه  
 من افراد ما يدب على الارض وهونفس الموضوع له لغة (لعلاقة بينهما)  
 اى لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع  
 في نوعها لا شخصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان ينقل  
 باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم  
 على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان  
 انما هو من طرق البلاغة واهذا لم يدنووا المجازات تدوينهم الحقايق  
 وممسك المخالف بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلامة، لجاز اطلاق تسمية  
 لطريل غير انسان المشابهة وسبكه لاصيد للمجاورة وابالابن للسببية  
 واللازم باطل بالانفاسق (واجب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية  
 للصحة والخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لما منع مخصوص  
 فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهي) اى العلاقة على ما  
 عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة  
 او مرسل لان العلاقة فيه اما (المشابهة حقيقة) كما في استعارة الاسد  
 للرجل الشجاع (او اعتبارا) بان يتركز التقابل منزلة التاسب بواسطة  
 تجميع اوتنهم كما في اطلاق الشجاع على الجبان اوتفاؤل كما في اطلاق  
 البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه  
 ذلك (و) اما (غير المشابهة) فينبذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا  
 بالفعل وافي نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا  
 فعلى الاول (ان تقدم) ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي  
 وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهى الكون) عليه  
 (وان تأخر) عنه (فهى الاول) اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان



أو في جميع الأزمنة لم يكن محسباً بهذا الاعتبار وإن لم يكن حقيقة أيضاً  
 مثل التامى في قوله تعالى ﴿وَأَتُوا النَّبِيَّ آمُوالَهُمْ﴾ محسباً وقت الإتياء  
 لأنه وقت البلوغ وإن كانوا يتسامى حقيقة حال التكلم بالآخر وكانا القليل  
 في قتل قتيلاً والآخر في عصرت خيراً وإن صار للمسمى في زمان الأخبار  
 قتيلاً وخيراً حقيقة بخلاف قولنا أكرم الرجل الذي خلقه أبوه يتيماً  
 ولا تشرب العصير إذا صار خيراً فإنه حقيقة لكونه يتيماً عند الخليف  
 وخيراً عند المصير (و) على الثاني إن كان حاصله (بالقوة فهي الاستعداد  
 والا) فإن لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجهما فلا علاقة بينهما  
 (وإن كان فاما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر) أي حاصله فيه سواء كان  
 حصول العرض في الجوهر أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول  
 الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة بخو يد الله وعكسه  
 نحو قدرة طوي ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن  
 في الفضلات أو يحلوا لهما في محل واحد كاستعمال الحياة في الإيمان  
 الحالين في الشخص أو يحلوا لهما في محلين متقاربين كاستعمال رضى الله  
 تعالى في رضى رسول الله أو يحلوا لهما في حيزين متقاربين كاستعمال  
 البيت في حرمة بدليل قوله تعالى (فيه مقام إبراهيم) فهي الحلول المتساو  
 للأقسام المذكورة (واما أن يكون أحدهما جزأ للآخر) كاستعمال الرأع  
 في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ أو في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق  
 في المقيد كما في صورة حل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال الرسن  
 في الأنف والمشر في شفة الإنسان (فهى الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية  
 للتضائيف بينهما (واما أن يكون أحدهما سبباً للآخر) والآخر مسبباً عنه  
 أما بجهة القاعلية كاستعمال النباتات في الغيث وعكسه ومن السببية  
 استعمال الدم في الدية والمسيبة استعمال الموت في المرض والجرح  
 والضرب المهلكة وأما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في الغضب والعهد  
 في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا إيمان لهم (فهى السببية) والمسيبة  
 (واما أن يكون أحدهما شرطاً للآخر) والآخر مشروطاً به كاستعمال الإيمان  
 في الصلوة والمصدر في الفساد والمفعول كالعالم في العالم والمعلوم أو كونه  
 آلة كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى ﴿واجعل لى  
 لسان صدق في الآخرين﴾ أي ذكرًا حسناً (فهى الشرطية) الشاملة



اللاكية ( واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق  
 الشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه  
 في الغلظة وان يكون مجازا على ما في اطلاق الكل على الجزاء على القيد  
 على المطلق والطلاق الحصر على العيب يجوز ان يكون التشبيه للمناسبة  
 وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس ( لغويا كان المجاز او شرعا ) يعني  
 كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها  
 كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك  
 العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف  
 لازم بين او يكون معنى احدهما مبيها لمعنى الآخر وذلك لما مر ان المصنف  
 في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز  
 المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام  
 خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى  
 المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية لا الصفة ( كالهبة  
 والبيع ) اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما ( فى النكاح ) فان الهبة  
 وضعت للملك الرقبة والنكاح للملك المتعة وملك الرقبة سبب للملك المتعة  
 فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به السبب شرعا فيعتقد عندنا  
 نكاح غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا كانت  
 النكوح حرة حتى لو كانت امة ثبت الهبة ( وعند الشافعي رحمه الله تعالى  
 لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى \* خالصه لك \* ولانه  
 عقد شرعي لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب  
 عن الزنا وتحصيل الاحسان واستعداد كل منهما في المعيشة بالآخر  
 ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح  
 والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لتكونه مبنيا على الضم والاتحاد  
 بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها  
 الجواب عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة  
 والسلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب  
 المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب  
 المهر او خلوصه له واختصاصه به عليه الصلوة والسلام اذ لا يحل  
 ازواج النبي عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى \* وازواجه



أمهاتهم وعن الثاني الاسم ان شرحه تلك المصالح بل الملك عليها وإنما  
 هي ثمرات ترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك ويكون  
 انطلاق يده لان من يملك الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا بد لان  
 على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى ( فان قيل فينبغي ان لا يصح  
 النكاح بهما لعدم دلالتهم على الملك ) قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة  
 العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهم على الملك ( واما البيع فانه مثل  
 الهبة في اثبات ملك الرقبة ويريد عليها بلزوم العوض فيكون انسب  
 بالنكاح ) واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار  
 السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بمنسبه حتى يراد  
 بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك  
 فلا يصح ههنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين  
 على الاخر لا اشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق  
 الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع  
 لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق  
 والعناق كما سيأتي ( ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جازا المجاز  
 منهما ) اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من اللزوم الى اللازم ومن المشهور  
 المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فاللزوم  
 اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه  
 الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه  
 وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا ( كالسبب  
 والمسبب المقصود به ) فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتناؤه  
 عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغائية  
 وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها كانت في الذهن علة  
 لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل ما آتية والاسباب علل  
 آتية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال  
 ان ملكك عبدا فهو حرفا شراء متعرقا فقال عتيت بالملك الشراء بطريق  
 اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يمتق في قوله  
 ان ملكك ويمتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اعظم عليه واذا قال  
 ان اشتريت فقال عتيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب



صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا  
 (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اي الكل فان الكل اصل  
 ينتج عليه الجزء في الحصول من العطف يعني انه المستلزم من اسم الكل  
 بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج  
 الكل اليه في الوجود والتعقل ( فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم  
 الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا  
 بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا  
 ليس معنى الاستتال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه  
 في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن  
 في الجملة وهذا المعنى في الجزئية يتحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل  
 لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد  
 لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما  
 ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال  
 للشخص الذي قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره  
 فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على  
 الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه  
 كاطلاق اللسان على الترجان (و) نحو (الحل والحال المقصود به)  
 اي بذلك الحل فان الحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال  
 فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول) نحو (قليدع نادية) اي اهل  
 مجلسه الحال فيه (والثاني) نحو (واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله)  
 اي الجنة التي يحل فيها الرحمة (والا) اي وان لم يكن الاصل والفرعية  
 من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) يجوز (الامن) طرف  
 (الاصل كافي السبب المحض) وهو ما يفضي الى السبب ولا يكون شرعيته  
 لاحاله كمالك الرقة فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المنفعة لمكونه  
 مشروفا بدون ملك المنفعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير  
 التكاية ومثل هذا السبب يطلق على السبب بدون العكس لا انتفاء  
 شرط الانعكاس ( فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس ) فان الاعتساق  
 وضع لازالة ملك الرقة والطلاق لازالة ملك المنفعة وتلك الازالة سبب  
 لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ



الطلاق ( فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سبأ في الاستعارة القوة الشرعية ) قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لا اجل هذا الغرض في مسيه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك النعمة قال ( الشافعي ) يقع ( العكس ايضا ) اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ( بل بطريق الاستعارة ) لوجود وصف مشترك بينهما ( اذ كل منهما ) اي من الطلاق والعتاق ( اسقاط بني على السراية والرزوم ) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والنفق من القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالرزوم عدم قبول الفسخ ( قلنا ) في جوابه ( ازالة الملك ) التي هي الاعتاق ( اقوى من ازالة القيد ) التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد ( فلا وجه للاستعارة ) اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه التشبه وههنا ليس كذلك فلا تجزى الاستعارة من الطرفين ( واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون مثبتة عن التشابه كاستعارة الصبح لغير الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد التشابهين على الآخر وجعله اياه وكون التشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ماقرر في علم البيان اقول قدقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصروفة بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه ( واورد هذا المعارض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين اذ الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشد والضعف ) ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخل في مفهوم



الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مر كبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في مفهومه مع كونه في احد المفهومين الشدة واغوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما بشرط قوة وجه التشبيه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة (والمراد في علم البيان كالتشبيه الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (تتقد) بناء على الاصل المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعل كذا يتقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود ففسد العقد ولو قال بعث منك عبدي بكذا فان لم تذكر السيدة يتقد ايضا لا اجارة وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي يتقد اجارة كذا في الاسرار (بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب الملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا السبب (ولما ورد ان اطلاق البيع واردة الاجارة اذا جاز ينسخي ان يجوز عقود الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم انعقادها) اي الاجارة (في) صورة (اضافته) اي العقد (الى المنفعة) ليس لفساد المجاز بل (لانها) اي المنفعة (لا تصلح محلا لها) اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة (وحكمه) اي المجاز (ثبوت ما اراد به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة (اولا) نحو ان تبع الصانع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص (اعلم انه لما يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث (و) حكمه ايضا (جواز تشبيهها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد (اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى انما هو نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان (واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء



أو اللازم المحمولين كالإنسان في الناطق والكاتب فإن عدم صحة فيه  
عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجائين ولا حقيقة (واجب عدم  
بأنه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد  
بصحة النفي) أقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن أفراد المعنى المجازي  
كما تشهد به الأمثلة لأنها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الأشكال  
بل الجواب أنه إن أراد استعماله في مفهوم الناطق أو الكاتب سلمنا أنه الأول  
جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لأن مفهوم الناطق ليس بإنسان  
وإن أراد استعماله فيما صدق عليه الناطق أو الكاتب سلمنا أن عدم صحة  
النفي متحقق لكن الأول ليس بجزء والثاني ليس بلازم نعم يرد أشكال  
قطعا بما إذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه فإنه  
مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويختلفها) أي المجاز  
الحقيقة أعلم أن العلماء اتفقوا على أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها  
ثم اختلفوا في أن الخليفة (في) حق (الكلم) أو في حق الحكم فقال أبو حنيفة  
رحمه الله في حق الحكم لا الحكم (لأنهما) أي الحقيقة والمجاز (من أوصاف  
اللفظ) ولا بد أن يراعى في حق الخليفة أيضا هذا الوصف (فكفي صحتها)  
أي الحقيقة (لفظا) أي من حيث العربية سواء صح معناها أولا ولا بد من  
امكان الأصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى إذا امتنع  
الأصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم أصلا كما في اليمين الغروس حيث  
لم يجب الكفارة (وقالا) أي الإمامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم  
لأنه) أي الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد أن يكون هو المقصود  
الوسيلة إليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض  
فلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو (اتصرف اللفظ لا يتوقف على)  
صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فإنه لما كان تصرف اللفظ لا يتوقف  
على صحة الحكم وامكانه فإن من قال لا مرأته أثبت طالق الغا لا تسع مائة وتسعة  
وتسمين أنه يقع واحدة ذكره في المتن وإيجاب ما زاد على ثلاث باطل حكما  
وإن صح تكلمها والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لافي الحكم  
واللازم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لا ثبات  
المعنى المجازي وإن لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للأكبر) أي لعبد  
الأكبر (سأمنه هذا ابني) مراد به البنوة (أصل وهذا ابني) مراد به الحرية



(خلف) ولاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بمعارض الكبير فيراد به لازم النسوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة (يجعل) ذلك القول من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استهالة فيه انما المستحيل ثبوت النسوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق) العبد (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غيرنية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت النسوة في الخسارج والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجعل اقرارا (ولا) يعتق العبد (عندهما) اعلم ان ثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى طريقين الاول الاستمارة كاذهـب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس باين لا شترآكهما في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على المسبب فان النسوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثاني (بخلاف) قول المولى لعمده (يا ابني) حيث لا يقع به العتق (لانه) اى النداء (لاستحضار المنادى) بصوت الاسم لا بعناه وان لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستمارة <sup>لتصحح المعنى لان</sup> تصحح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقوعه) اى وقوع العتق (بآحر ويا مولاي) مع وجود النداء ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد من هذين اللفظين (صريحاً فيه) اى في الاعتساق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارقة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان مشتركاً اخذ معانيه المعتق لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلانية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى ولكون المجاز خلفاً عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (اذا امكنت) الحقيقة لان شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينافيه (فانما عذرت) اى الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة (او هجرت) بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فرداً من افراد المجاز (مادة أو سرماً) فان المهجور سرماً <sup>كالمهجور</sup> عادة (صير اليه) اى الى المجاز لعدم المراحة واما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة

او الكرم او العذر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل  
من هذه النسة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار  
اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة  
اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى  
لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره فاضمحان بل المراد المعنى المجازي  
وهو الدخول حافيا او متعلا اورا كبا واما المهجورة شرعا فبالتوكيد  
بالخصومة حيث لا تراد حقيقة الجدل والزراع اذ لا نذر له في الشرع  
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق  
او الكل في الجزء ( فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب  
المجازة كالبحت والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار ) قلنا المدافعة هي  
عين الخصومة وكذا البحت اذا اريد به المجادلة وارايد به الفحص عن  
حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل  
مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل له عمادت عليه القرينة كما هو الواجب  
( لا اذا تعارف المجاز ) اي غلب في التعامل عند بعض مسايخ بلحوق الناهم عند  
مسايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول  
قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحم فاكل لحم آدمي او خنزير حثت عنده  
لان التفاهم يقع عليه ولا يحث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لجهما  
لا يؤكل ( واستعملت ) الحقيقة في الجملة ( خلافا لهما ) اعلم ان الحقيقة اذا كانت  
مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصح المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة  
اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل  
لا ينزك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة  
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال  
المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون  
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب  
التفصيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متساويا  
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح  
عندهما اذا تنازل الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا  
ان هذا الاختلاف مني على اختلافهم في جهة خلية الجبار فعندهما  
لما كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى



وعندئذ لما كانت في التكلم كان جعل الكلام تاملا في معناه الحقيقي اولى  
 (وقد يتعذر ان معنا) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناه (اذا كان الحكم  
 ممتعا) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له فيحصل  
 مجازا او كناية تصححها فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة (كقوله لامرأته  
 هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر منها منه او اصغر معروفة  
 النسب او مجهولة اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب اما في الاول فظاهر  
 واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت من يدعي من  
 اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا  
 في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يتقى من اشتهر منه لان الشرع  
 يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب  
 الشارح اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان  
 الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع  
 عن اليجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا  
 الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او الورد هذا هو  
 المذكور في الاسرار والاشارات والبسوط والامام فخر الاسلام وضع  
 المسئلة في معروفة النسب لان تميز العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى  
 المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم  
 البنينة اوالتي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه منافي للنكاح  
 فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس  
 من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل  
 ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظه والذي يصلح اللفظه ليس  
 في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا  
 ابني للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع  
 للمالك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافي  
 للمالك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للمالك متصور  
 منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر  
 المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا  
 للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فليأمل (ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي  
 والمجازي (مرادين بلفظ واحد) لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى

مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة حرفا فيما يدب  
على الارض ووضع القدم في الدخول ولا امتناع في استعماله في المعنى الحقيقي  
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا  
وانما النزاع فيما اسير اليه في النش وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد  
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم  
مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه  
نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ  
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه  
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين  
بمترلة المشترك فن جوز ذلك جوز هذا كالتأنيف ومن لا فلا وان امتناعه  
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم  
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ايرادها وردّها  
( فلا يراد المس باليد وغير الخمر ) اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما  
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كاللامسة ( في قوله تعالى  
اولامستم النساء ) حيث اريد بها الوطئ مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد  
المس باليد ( و ) اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة لمجاز كالحمر ( في قوله )  
عليه السلام ( من شرب الخمر فاجلدوه ) حيث اريد بها حقيقة فليراد  
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد  
في السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة ( فان قيل لم لا يجوز ان يراد  
باللامسة مطلق المس السامل للوطئ وغيره وبالحمر مطلق ما يخامر  
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز ) فلنا لانه يتوقف على  
القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحد، ولا قرينة ولو سلم  
فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز  
اوردها وحققها فقال ( واذا قال ) خالفا ( لاضع قدمي في دار فلان  
انما وقع ذلك ) اي لفظ لاضع قدمي ( على الدخول كما ديا ) الذي هو  
من معناه الحقيقي ( و ) الدخول ( متعلا ) وما سيا ( وراكبا ) الذي هو معناه  
المجازي ( و ) انما وقع لفظ في دار فلان ( على الملك ) الذي هو المعنى الحقة في  
( و ) على ( الاجارة والعارية ) اللين هما معناه المجازي ( بعموم الجار ) اي  
انما وقع بطريق اراده معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق



الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة ( وهو ) المعنى المجازي العام في الصورة الاولى ( الدخول ) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا يدخل فيحنت كيف دخل ( و ) ذلك المعنى في الصورة الثانية ( نسبة للسكنى ) لأن نسبة المالك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنت بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس الاثنية انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنت لا تقطاع التسمية بفعل الغير ( و ) كذا ( اذا قال عبدى كذا يوم قدم فلان انما يمتق ) العبد ( بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله ) اى في مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل ( بمعنى الوقت ) مطلقا كقوله تعالى ومن يؤلمهم يومئذ دبره فان التولى من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى طرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الطرف معيارا له غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الطرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والافلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار ( و ) كذا اذا ( قال الله على كذا ونوى اليمين ) والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفتور لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفتور لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا بجوز  
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (انما لزم النذر  
واليمين لانه) اي هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين) لا  
بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بموجبه) ونحوه لان النذر ايجاب للمباح  
الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح يوجب تحريم ضده الذي هو  
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم  
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم  
تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه  
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه ثبت وان لم ينو كما في  
شراء القريب يعق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز  
والثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على  
الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم  
ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول  
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين عن  
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية  
والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد  
الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله يمينيا الا عند  
القصد بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد  
واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي  
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر  
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له  
صلاحية ان يكون يمينيا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة  
ويمينيا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار  
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام  
البيع وكالاته فانه فسح نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى تراعى فيها  
احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء  
باعتبار النذر بـ لغارة باعتبار اليمين سلمنا انها امر اذان لكن لانسلم انه من  
قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة  
ولا يفهم معناها الا بالارادة والمنسوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي



والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه (فإن قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى) اجيب بالانع كيف وقد قال العلامة التسي في الكافي فحين قال لله على النسي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون التأخر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد التسيين لا يكون بلا مشى فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم واردة للزوم كناية (ثم شرط صحته) اي المجاز (قرينة تمنعها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اسارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلية في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان (حسا) نحو لا يأكل من هذه التخلية (او عقلا) نحو واستغفر من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او مادة) كما في بين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا (او شرعا) كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهي) اي القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن التكلم والكلام) اي لا تكون امرا في التكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في بين الفور) فانها ليست صفة للتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في التكلم كقوله تعالى واستغفر) اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى السر فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن ممكنه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه (او امر في الكلام فاما) ذلك الامر (زيادة معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولي الارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البواقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على الغيب لزيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اي نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولي ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب فان المالك فيه ناقص (واما محل الكلام) اي مضمونه وخواه عطف على قوله فاما زيادة معناه (كقوله عليه الصلوة والسلام

وهو الداهية عذب لا تنافر فيه ( أو الوزن ) عطف على المذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز ( أو المحسنات البديعية ) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منهما قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة ( وأما ) معنوي وهو اختصاص ( معناه بالتعظيم ) كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم ( أو التحقير ) كاستعارة الهمج وهو الذباب الضعيف للجاهل ( أو الترغيب ) كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروب باب لترغيب السامع ( أو التنفير ) كاستعارة السم لبعض المطعمات لتنفير السامع ( أو زيادة البيان ) فان قواك رأيت اسدا اين في الدلالة على الشجاعة من قواك رأيت شجاعا لان ذكر المألوم ينسب على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلائيسة ( أو تلطف الكلام ) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جرموقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراكه معناه فيوجب سرعة الفهم ( أو مطابقة تمام المراد ) وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاختفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويلها في الدلالة عندنا علم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب المألوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالمعارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز لئلا يفسد ذلك ~~بالتعظيم~~ قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالة لهما على معاني بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليباً او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة ( من حروف المعاني ) الحروف ( العاطفة ) سميت بهما لان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والافه هي من حروف المباني ( قالوا و لمطلق الجمع ) اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو



ابي حكم نحو قام زيد وعمروا وفي ذات نحو قام وقعد زيد (بلا) دلالة على  
 (مقارنة) اي اجتماع المظوف مع المظوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك  
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اي ما بعدها عن ما قبلها  
 في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى  
 واستدلوا على ذلك بوجوه اثنان ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله  
 (لنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه  
 سيويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)  
 اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها  
 الترتيب او المقارنة والاصل في اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب  
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه  
 للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغیر الموطوءة  
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع  
 الثلث عندهما) اذا قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق  
 وطالق ليس لدلالته على المقارنة) بل (لان زمانه) اي زمان وقوع الطلاق  
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفرق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق  
 في ازمة التعليق لا) في ازمة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بتفرقة  
 ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو في التكلم لاني صيرورة اللفظ تطبيقا  
 (كما اذا كررت الشرطية) بان يقال لغیر الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق  
 ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الجزئة)  
 بان يقال لغیر الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث  
 يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة  
 دفعة (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع  
 الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (و وقوع  
 الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان  
 الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع  
 (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله  
 وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد  
 تعلق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل



التعاقب دون الاجتماع كان وقوعهما ايضا كذلك لان المعلق بالشرط  
 كالحزب عند وقوعه وفي المجرئين بالاولى فلا يصانق الثانية والثالثة  
 المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اوردناها معينا  
 عليها فان كل واحد من الاجزئة يتعاقب بالشرط بلا واسطة الاخر في هذه  
 الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة  
 الثاني كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق  
 بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يصير اوله يتوقف الاول على  
 الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع (وهي)  
 اى الواو اذا دخلت بين الشبطين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ  
 مثل ان يقع خبر المبتدأ ارجزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك  
 (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (في ذلك) (التعلق) فقولنا ان دخلت هذه  
 الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كما سجدت بطلاقك فانت طالق  
 من واحدة ولذا يقع طلاق واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلقيين  
 فيقع ثنتان بمقتضى كلاً وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت  
 هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد  
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشبطين (في الحصول) اى حصول مضمونهما  
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما  
 افادت ذلك ادلولها لا حمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت  
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها  
 (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس  
 (من الفرائض) ولا يدل عليها الواو اصلاً مثلاً اذا قيل هذه طالق ثنتا وهذه  
 طالق اثنتا تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثالث لم يذكر طالق الثاني وعلى  
 هذا ففس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع  
 الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها بمعنى الحال عند الاحتياج  
 (كادالى الفاوانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه  
 للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية و بينهما  
 كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلق الحرية  
 بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راسكة فانت طالق يتعلق الطلاق  
 بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان ادبت الى الفا فانت حر (فان  
 قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت



خرافت ان تكون الحرية شرطا لاداء فتكون سابقة عليه لوجوب  
 تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الحال  
 قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كمن حررا وانت مؤد الى الفناء وانما حمل  
 عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الاول لان التعليق اعم يصح عن يصح  
 منه التخير وليس في وسع المتكلم بحيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما  
 لم يصح العمل بظاهره ولم يكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي  
 هو شبهة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر  
 بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمضى الكلام أد الى الفناء تصريرا  
 فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (والقاء للتعقيب) اي لافادة كون  
 ما بعده بمسند ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل القاء الاتباع  
 والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يرمى عن الاتباع بوجه وقد يكون  
 الاتباع مجردا من العطف كما في جواب الشرط بالقاء (ففي) قوله  
(ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا تحت بترك) دخول (احديهما  
ولا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اي  
الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية تعقيب الاولى  
بلا مهلة (وتدخل الحكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل القاء حكم العلة  
لترتب عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب) من قال  
(بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية  
بحرف القاء تعقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد  
ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر  
حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب  
بان جعل اخبارا عن الحرية الثانية قبل الايجاب وقبول البيع بان جعل  
انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا قاء التفريع  
والسببية (وقد تدخل) القاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت  
دائمة كانت في حالة الدوام متراحية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم  
ابشر فقد اتاك العوث فان العوث بعد ابتداء الابطسار ياق ويسمى هذا  
قاء التعليل لانها بمعنى لانه (ففي قوله اد الى القافانت حر يعنى حالا) لان معناه  
اد الى القاف لا لك حر وانما لم يحتمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة القاء  
بتقدير ان اديت الى القاء فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه



بلا ضرورة ( فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل ) قلنا  
 فيها ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان الدالة لما كانت مستندة بحصول  
 الترتيب فكان اول من الاضمار ( وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف  
 الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولي  
 فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلغظ به لم يعهد  
 مع الماضي نحو انتي اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد  
 من الماضي اولي ( وتستعار ) الفاء ( للواو في ) قوله لفلان ( على درهم قدرهم )  
 حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعاية الترتيب بين العيين حقيقة  
 بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب  
 فيجعل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف  
 للترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها ( وثم التراخي ) وهو  
 ان تكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عندنا في حقيقة ( في انكلم )  
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي  
 اذ لو كان التراخي في الحكم دون انكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون  
 وجه ولا نهى دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا ( وعندهما  
 في الحكم ) لا انكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يحمل منفصلا  
 والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لخلق  
 اللفظ ( قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي  
 اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى  
 ثم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جملة الاتصال الصوري المشر وط  
 في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به  
 الاول ( فاذا قال ) الزوج ( لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت  
 الدار نزل الاول ) لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالتفصل عنه صورة  
 ( ولغا الباقي ) لعدم الحل لان المرأة غير موطوءة ( ولو قدم الشرط تعليق  
 الاول ) وفادته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ( ونزل الثاني )  
 في الحال لعدم تعليقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت  
 ثم قال انت طالق ( ولغا الثالث ) لعدم الحل ( فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني  
 ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون  
 خبرا بلا مبتدأ فياغوصرورة ( قلنا انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة العطف



مبنية على الاتصال بصورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به  
 الاول ( وفي ) حق ( الموطوءة ان اخر ) الشرط ( نزل الاول والثاني )  
 لعدم تعليقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت  
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان ( وتعليق الثالث )  
 لقربه بالشرط ( وان قدم ) الشرط ( تعليق الاول ) لاتصاله به ( ونزل  
 الباقي ) اي الثاني والثالث لوجود المحل ( وقال ) الجمل المذكورة ( تتعلق  
 جميعا ) بالشرط ( وتنزل بالترتيب ) عند وجود الشرط في الصور  
 كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلو جود العطف يتعلق الكل بالشرط  
 ولو جود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة  
 تقع الثلث والافتقار واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل ( ويستعار ) ثم ( للواو  
 بجامع كونهما ) للعطف ( كقوله عليه الصلوة والسلام ) من حلف على يمين  
 ورأى غيرها خيرا منها ( فليكفر عن يمينه ثم ليأت ) بالذي هو خير وانما حملناه  
 عليه عملا بالرأية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم  
 في هذه الراية على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الخت اجماعا وهذه  
 الراية هي المشهورة ولا تمارضها الراية الاولى لانها غير مشهورة كذا  
 في الاسرار ولو صححت لكان ثم ثم بمعنى الواو مجازا لاننا لو عملنا بحقيقته لا يمكن  
 العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الخت ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز  
 في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذا الكلام سيق له  
 ( ويل للأعراض عنه ) اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض  
 لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل  
 عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله ( واثبات  
 ما بعده على ) سبيل ( التدارك ) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به  
 ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني  
 تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية او بتأويل  
 ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار  
 دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب  
 التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى  
 بلفظ يقارنه في الوجود فكما تلتقط يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود  
 ( فني ) قوله ( انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا ) لانه لم يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير ان لم ياء المحل ( بخلاف ) قوله ( له ) على درهم بل درهمان ) فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمنزلة هذا الكلام عادة السدارك بنفي انفراد ما اقرب به او لا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني واوضح السدارك بنفي اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما قال سفي ستون بل سبعون ( ولكن الاستدراك ) اي التدارك وهو رفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاء في زيد سكر سكر واذا توهم المخاطب عدم محي عمر وايضا لمخالطة بينهما ( وما انز ان دخلت المارد ) فانها لما وضعت الاستدراك وجب متارفة ما بعد ما لما فاما ان تصافى ، مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفصلا لتحصل التارة ( ويجب اختلاف طرفيهما ) نفيا واثباتا لنظائرها في زيد لكن عمر وامر شي او معنى نحو سافر زيد لكن عمر وحاضر ( ان دخلت الجملة ) لا تنال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونا الاستدراك ليس على الاطلاق بل ( بشرط اسباق الكلام ) اي تطابق الطرفين ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين احدهما الكلام ارتباط معوي يحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ( كلك ) اي كك قوله لك ( على الف قرض فقال ) المقوله ( لا تكن غصب ) فان الكلام لما اتسق صح الوصل ولكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب في التردد وادرك الغرض ( فلولا ) اي لولا الاتساق بان يغوت احد الامر بن المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها ( يكون ما بعدها ) كلاما ( مستأنفا ) لانه ان له بما قبله ( كقول المولى لامته تزوجت بغيراته ) اي المولى ( لا اجبر انكاح لكن اجبره بمائتين ) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا او قال لا اجبره بمائتين لكن اجبره بمائتين ليكون السدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية البسامع وكتب الاصول وزعم صاحب التفسير انه لا قيل لا اجبر النكاح بمائة لكن اجبره بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد رالا يلزم العبد من ان القيد



انصاب عنه بالمتع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم  
 البعث لو لم يقيد الاختيار عن مقيد آخر ( اقول فيه بحث اما اول فلا ين  
 كون الشيء راجعا الى القيد في محل هذا الموضع <sup>الذي هو محل القيد</sup> العربية  
 حتى صرح به الشيخ عبدالقاهر في غير موضع من دلائل الاختيار رجوع  
 الشيء الى المقيد مطلقا فلا وجه لنتعه ( واما ثانيا فلان رجوع الشيء الى القيد  
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق  
 ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالة على ثبوت  
 الاصل متيدا بقيد آخر او اما ثالثا فلانه اذا افاد الاختيار عن مقيد آخر  
 لم يكن الفعل الشيء عن الشيء فيما نحن فيه وقد قال لمسا فيه من نفي فعل  
 واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسان قوله لا اجيزه  
 بماثلة لكن اجيزه بماثين يقيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير منسق  
 بل يقيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاحد ما فوقه) اي ما فوق الاحد  
 بمعنى الواحد وهو شيان فصاعدا اختيرت هذه العبارة للاختصار ( فيوجب  
 الشك في الاخبار ) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه  
 الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر مما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار  
 فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم  
 ان الجنائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لشك السامع لمرض له  
 في ذلك وقد يكون بمجرد ابهام واظهار نصفه مثل \* وانا او اياكم لعلي هدى  
 او في ضلال مين \* وبالجملة الاخبار بالهم لا تخلو من غرض الا ان التبادر  
 منه الى الفهم هو الشك من ههنا ذهاب بعضهم الى انه لشك والتظاهر  
 انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهني اليه عند الاطلاق وما ذكره  
 من ان وضع الكلام للافهام على تقدير محامد انما يدل على ان اولم يوضع  
 للتشكيك والا فالا لشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب  
 بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك  
 او التشكيك لانه لا يثبت الحكم ابتداء ( و ) لهذا وجب او ( التخيير في الانشاء )  
 وقد قيد الاباحة والتسوية وغير ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله  
 تعالى ( فكفارته اطعام عشرة مساكين ) الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر  
 باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة ( فني ) قوله ( هذا  
 حرا وهذا لجمعه ) اي جمع هذا القول وهو عليه لقوله لا يعتق ويوجب

قدمت عليهما (جهنهما) أي جهتي الأخبار والأنشاء فانه أخبار لغة  
 وهو ظاهر وأنشاء شرعا وعرفا لانه لم تحقق الحرية بغير هذا اللفظ  
 فلو كان خبرا مجضا لكان كذا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قيل هذا  
 الكلام بطريق الاقتضاء تصحها لدلوله اللغوي وهذا معني كونه أنشاء  
 شرعا وعرفا وأخبارا حقيقة ولغة فلهذه الأخبارية (لا يعتق العبد  
 في الإشارة اليه وإلى الحر) لرحان احتمال الخبرية ههنا (و) بلهذه الأنشائية  
 (بوجوب ولاية تعين) يمبر عنها بالتحير فانه مخصوص بالأنشاء كما سبق  
 (بجمع) ذلك التعين أيضا وهو ان يقول أردت هاتين (الجهتين)  
 المذكورتين (فشرط) لجهة انشائية (صلاحية المحل عند البيان) حتى  
 اذا مات أحدهما فقال أردت البت لا يصدق (و) لجهة أخبارية (صح الجبر  
 عليه) أي على ذلك البيان فانه لا جبر في المنشآت بخلاف الأخبارات  
 كما اذا أقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان أنشاء من  
 وجه أخبار من وجه (ولذا) أي ولكون أو لاحد الأمرين فصاعدا انصاف  
 كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك في الخبر  
 والتحير في الأنشاء (أبطلا) أي أبو يوسف ومحمد رجهما الله تعالى  
 قول المولى (هذا حر أو هذا لعبد ودايته) وجملاء لغوا لا يثبت به العتق  
 لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال  
 صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما  
 وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما  
 يصدق عليه انه احد الشئيين لا على المفهوم العام اذا الاحكام تتعلق  
 بالذوات لا بالمفهومات (وان صح) أبو حنيفة رجه الله تعالى هذا القول  
 (بان جعله مجازا عن المعين) لان خليفة المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي  
 محتمل التعيين حتى يلزمه في العبدین وبتعين بموت أحدهما أو بيعه والعمل  
 بالمحتمل اولى من الأهدار فيلغوا ذكر ضميمة كالوصفية حتى وميت (وفي)  
 قوله لعبدية الثلاثة (هذا حرا وهذا وهذا) عطف للنائي بأو والثالث  
 بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الأولين) لان سوق الكلام  
 لا يجاب العتق في أحد الأولين وتشريك الثالث له فيما سبق له الكلام  
 (كأحدهما حر هذا) فالعاطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام  
 لا أحد المذكورين بالتعين وقيل لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار



بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة  
الجمع بالفاء التثنية فكأنه قال هذا حرا وهذا حرا اذا حلف لا اكلم  
هذا او هذا وهذا فانه يحتمل بالاول او بالاخيرين جمعا لا بالثاني وحده  
او الثالث وحده والاول اولى بوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول  
احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حرا وهذا حرا والمذكور  
في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى والثاني  
ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان  
الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فثبت التخيير بين الاول والثاني  
بلا توقف على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول  
بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حرا وهذا حر وهذا  
وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التخيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل  
يوجب ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حيث لا يكفي احدهما  
واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمع في احد  
شقي التخيير فانه اذا قال هذا حرا او هذا حر وهذا حرا لظاهر قصد  
الابقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراد  
بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على صطفه  
على الثاني معينا وفيه التزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف  
على الاول ومغير له قطعاً (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق  
(التي) وما بمعناه كالنهي (لفظاً) نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا  
ولا ذاك ونحو لا تطع منهم آثماً او كفوراً اي لا هذا ولا ذاك فيمثل بان  
لا يطعها اصلاً لا بان يطيع واحداً منهما فقط (او معنى) بان يقع  
في اليمين الميث نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئاً منهما  
او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئاً منهما  
والسرف في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء  
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى \* لا تطع منهم آثماً  
او كفوراً \* معناه لا تطع احداً منهما وهونكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني  
زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احداً منهما بخلاف الواو فانها النفي العموم متى  
اذا قال لا افعل هذا او هذا يحتمل بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا  
لا يحتمل بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحتمل بالبعض

(الامر بـ) حاله او حسابه مع كل ما هو من اجلها على العموم وتدل  
 على انها لا يتناع احد النفيين فحيث تفيد عدم الشمول ( قال صاحب التلويح  
 في شبهه كما ذهب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى \* يوم يأتي بعض آيات  
 ربك لا يخفق نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا \*  
 تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين  
 كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل  
 لا الايمان عليها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير  
 في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفي الآية  
 في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على  
 النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت  
 وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهوا  
 من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد  
 حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً  
 وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت  
 ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات  
 ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف  
 احد الامرين على الآخر باو ثم ساطه عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عمت الا اذا  
 عطف باو نفي امر على نفي امر كما نقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا  
 قد تعذرت الاول للزوم التكرار فتعين الثاني لتخصيص العموم انما هو في نفي  
 العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر  
 الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف وف على معنى  
 لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت  
 ان شبهه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل  
 الله له نورا فلاه من نور \* وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب  
 الكشف بعدما قاله قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال  
 في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما  
 في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيهه  
 لمراده ( واما ثانيا فلان عطف كسبت على آمنت لا يتنافى كون كسبت خبر  
 لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق



لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت  
 فليتأمل (وحكم او كفس) حكم (الواو) فانها تنفي الشمول لانها الجمع  
 ونفي المجموع بجواز ان يكون نفي واحد الا ان يحمل قرينة حالية او متالية  
 على انها الشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا او كل عمل ليس وكما اذا قيل لا الزانية  
 المؤكدة النفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالخاضل ان او اذا وقعت في سياق  
 النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والافعل نفي الشمول والواو  
 بالعكس (وقد تكون) او (الاباحة) كما تكون للتخير على ما سبق اعلم ان مثل  
 قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع  
 بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة في طلبه  
 مع امتناع الجمع ويسمى تقييدا كقوله بع عبيدي هذا وذاك والاباحة  
 والتخير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت  
 انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل  
 قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة) قلنا المراد امتناع الجمع  
 من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما  
 وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل الاباحة الاصلية حتى اولم يكن  
 لم يحز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلقت هذه الزوجة او تلك وقد يفرق  
 بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل  
 فيه الحظر وثبت الجواز بمعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا  
 او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان  
 الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع  
 بالاحدة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون اولا للعطف  
 بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع  
 منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل مجتهد يكون كالعام في كل  
 زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظي  
 او معنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء) او ثوب عليهم او يعذبهم  
 على احد الا فاولى اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم  
 شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز  
 وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتناع من عمل على الغاية (و) الثاني  
 (نحو لا زمك او تعطيني حق) فان المقصود وهو كون الزوم لاجل



ة وتحقيقه أن حروف الاستثناء تقتضي أن يكون هناك مستثنى منه وحروف الجر تقتضي أن يكون ذلك غير الاذن لأن الاصل أنهما يكون بين شئين ملتصقين فلا بد أن يكون المستثنى غير الاذن فيكون مستثنى منه كذلك فاضمر مصدر الفعل المذكور اذ لا دليل على غيره ثم غير المفعول اذا قدر مفعولاً ان كان ذلك شرعاً يسمى مقتضى وان كان لغة يسمى محذوفاً والفرق بينهما ان المحذوف يقبل العموم دون المقتضى كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا المصدر ثبت تقديره لغة لا شرعاً فيعم لوقوعه في سياق الشرط فانه في حكم النفي فصيح الاستثناء

الاصطفاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تنافي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتناع وسقوط الاوقات فوجب اضممار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدراً متزلاً منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس \* بكي صاحبي لما رأيت الدرب دونه \* وايقن انا لاحقان ببصرا \* قلت له لا تبك عينك انما تحاول ملكاً او تموت فتعذراً (و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهى كالحجارة او أشد قسوة) اي بل أشد قسوة قيل (و) ما به (قوله تعالى ان يقتلوا ويصلبوا) الآية قال مالك لما كان او في الانشاء للتخيير ثبت التخير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض او فاجاب بعض ائمتنا به تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجنابة وما يزداد بزيادة الجنابة وينقص بانقضاءها جزاء سبعة اشهر او اربعين شهراً فلا يلقى مقابلة اغلظ الجنابة باخف الجزاء ولا انعكس فلا يبور مثل بالتخير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعالومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاختذ جزاؤه الصاب والاختذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه التقي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال سمس الله بعد ما ذكر الجواب الاول (وقيل ان اوههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يسدوا اذا انقضت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم ان اخذوا مالاً فقط بل ينفوا من الارض اذا خرفوا الطريق فظهر بذلك ان خاتمة الكلامين وجملها جواباً واحداً كما فعله البعض ليس كما ينبغي (المراد ان كلامه حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجزاء لا العاطفة كما سيجي فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ونونها) اي من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهورة (قالوا لا اصل في) وهو تعليق الشيء وايصاله اليه مثل مررت يزيد اي العفت مر وري يمكن يلاسه زيد (فلا تخرج) اي انا كانت الباء الاصل في (فقول المنجلى) بعده لا تخرج (الا باذني بوجوب لكل خروج اننا) لانه استثناء في مخرج غير مقام



لا يخرج خروجاً باذني والنكرة في سياق التثنية تم فاذا اخرج  
 منها بعض بقي باعداء على العدم (لا) قوله لا يخرج (الا ان اذن لك) فانه  
 لا يوجب لكل خروج اذاً اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن  
 ليس من جنس الخروج فحمل على الذاتية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر  
 لامتداد الغيا وبيان لانتهاؤه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان  
 لانتهاؤه حكمه وايضا كل منهما اخراج ما يتساو له الصدر فيكون معناه  
 لا يخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود اذن فاذا  
 وجد مرة ارتفع النع (فان قيل المصدر قد يقع حيناً لسعة الكلام تقول  
 آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا يخرج وقتاً الا وقت  
 اذني فيجب لكل خروج اذن) اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحث  
 ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحث فلا يحث  
 بالشك واعتراض عليه بان هناك وجهان فاشيا يقتضي وجوب الاذن لكل  
 خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا  
 باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين  
 يبقى هذا الالف سالماً عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الا خروجاً باذني  
 كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له  
 استعماله (و الجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض  
 المتعذرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً حتى اذا قدر هكذا لا يخرج  
 الا خروجاً ملصقاً بان اذن لك لا يبق اختلال اصلاً فالصواب في الرد  
 ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بقوتها حتى لو كان في جانب  
 آية وفي آخر آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآية  
 الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية  
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اي  
 طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالتصاق  
 بمعنى انك الصفت الكتابة بالقلم (فتدخل) اي اذا كانت الباء للاستعانة  
 تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كما لايمان) في اليوع  
 فان المقصود الاصل من المباينة هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن  
 وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل  
 بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود

٢ لان الشرط عموم  
 الصدر وقد وجد  
 فالصدرا وجب الخطر  
 في جميع الخروجات  
 باذن او بغيره لواقصر  
 فاذا استثنى خروجاً  
 موصوفاً بالاذن بقي  
 الباقي تحت الخطر  
 على عمومه عليه ا

المن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الايمان (بعث) اي قول البائع  
 بعث (هذا العبد بكر) من الخطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر بمن يثبت  
 في الذمة حالا (و) قوله بعث (كرا) من الخطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد  
 رأس المال والكر مسلم فيه (ويراعى شرائطه) من الاجل و: ان القدر  
 والجانس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه  
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة منه كعدم جواز  
 الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفرع ثان على  
 دخولها للوسائل (لم يجب استيعابه) اي استيعاب المحل بالفعل (كالدلة) اي  
 كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدل الوسائل  
 والآلات نحو مسح الحائط بيدي ولم يشترط الاستيعاب في ادائها كونها غير  
 متصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل  
 لكون ٨ المقصود شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة ان  
 من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الاس) كما ذهب  
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعان ٩ واسحقوا برؤسكم ١٠ ولا ورد على  
 قوله وانما دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في الهم قدرة اب الـ وتند  
 وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب (في التيمم  
 ان مسح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت السجود الخفيفة بالتراب  
 في الوجه كاللحبة الخفيفة ولان مسح الاكثري يكفي في رواية الحسن تيمم على  
 مسح الخف والرأس فالحديث السهوي رهو قوله تعالى السلام امامي رضى الله  
 عنه يكتفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم كل  
 فلولو الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اي اسم (مخاف من آت رب)  
 وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجود في الاصل وجب استيعابه في الخاف  
 لان الخاف لا يخالف الاصل اصلا (و) لان المسح باليد في العنقوين  
 قائم مقام الوظائف الاربعة وانما يصغف للتخفيف ولا شك (ان كل تنصيف  
 يقتضي بقا ابى على ما كان عليه) من الوضوء كسلوه المسامر وعد ذلك الماء  
 وحدود العبد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة شعور ركب على امر من  
 ارمي ٩ فتعونا من علينا ولان الواجب مستعمل على من عاده كناية عن ركه  
 دين (تستعمل) على (الوجوب) بالودع الشرعي (والى) اي ان كان  
 على الوجوب شرعا تقول المار فلان على الف (دين) لاويمة (لا اذا

تم بخلاف الصورة  
 الاولى فانه يجوز  
 التصرف في الكر فيها  
 قبل القبض بالاستبدال  
 كما في سائر الايمان

٨ مثلا اذا قيل مسحت  
 الحائط بيدي يجب ان  
 يكون الحائط مستوعبا  
 بالمسح لا اليد وانما قيل  
 مسحت يدي بالحائط  
 لا يجب استيعاب  
 الحائط بالمسح

٩ صار امرا علينا فان  
 لامر علوا وارتقاعا  
 على غيره



اوصل به) اى بقوله على الف قوله ( وديعة ) فتحمل على وجوب الحفظ  
 ترجيحاً للمحمل على الموجب يكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان  
 الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل ( فى الشرط ) اى  
 فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لما قبلها نحو قوله تعالى ( يسأفئك  
 على ان لا يشركن بالله شيئاً ) اى بشرط عدم الاشراك ( فان قيل لاختفاء  
 فى انها صلة للبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط ( قلنا  
 كونها صلة للبايعة لا ينسب فى شرطية مدخولها للبايعة لتوقفها عليه  
 ( ثم ) لما بين العوض والعوض من الزوم والوجوب تستعمل ( فى العوض )  
 ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم  
 للزوم بخلاف العوض فانه مقارن للعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما  
 تقدم وناخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقاً فلا جرم كان الشرط بمنزلة  
 الحقيقة فلم تحتمل عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط  
 ( كفى المعاوضات المحضة ) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة  
 والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالحظر لئلا يلزم معنى القمار فتحمّل على  
 العوض بالاتفاق فصحى للتصرف بقدر الامكان ( واما ) اذا لم يتعذر  
 معنى الشرط كما ( فى الطلاق ) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به ( فكذا عندهما )  
 اى تحتمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب  
 المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء  
 فتحمّل عليها بدلالة الحال ( وللشرط عنده ) عملاً بالحقيقة ( وفى ) قول المرأة  
 لزوجهما ( طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما ) لان  
 اجزاء العوض تنقسم على اجزاء العوض ( ولا شئ عنده ) لان اجزاء الشرط  
 لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع العوض  
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من العوض فى مقابلة جزء من العوض  
 ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط  
 بطريق المعاينة لتوقف انشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم  
 اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على  
 الشرط فلا يتحقق المعاينة ( ومن لا ابتداء لغاية ) المراد بالغاية ههنا  
 وفى قولهم الى انتهاء الغاية هى المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل  
 اذا الغاية هى النهاية ولبس لها ابتداء وانتهاء ( وتستعمل للتبويض )

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبويض  
 دفعا للاشتراك ورد باطبا في ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية  
 (ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء  
 لم يبعد (والبيان) نحو لفلان على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كافي قوله  
 تعالى ﴿ يحفظونه من امر الله ﴾ اي بامراة (و) تستعمل (صلة) اي  
 زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون  
 نصا في الاستغراق (وحتى للغاية) اي ادلالة على ان ما بعدها غاية  
 لما قبلها سواء كان جزأ منه اولا والاوّل (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و)  
 الثاني نحوه (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها  
 داخل فيما قبلها (وقد تكون طائفة) يتبع ما بعدها لما قبلها في الاثر اب  
 (بلا سقوط) معنى (الغاية) لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها  
 (فيجب) اي فان لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزءا من  
 المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخر) الاجزاء فلا يجوز جاتي  
 الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيئا فشيئا) اي انقضاء  
 متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وسم (حتى ينتهي  
 الى المعطوف) الذي هو الافضل او الاخير (لكن) لا ينسب الواقع بل  
 (بالاعتبار) اي بحسب اعتبار التكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع  
 بالمعطوف اولا كافي قولك مات كل ابي حتى آدم عليه السلام اوفي الوسط  
 كافي قولك مات الناس حتى الانبياء عليهم الصلوة والسلام (و) قد تكون  
 (ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى الغاية (فدخل على مبتدأ مذكور الخبر)  
 نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف  
 عليها كافي قول امرئ القيس ﴿ مطوت بهم حتى تكل غراتهم ﴾ وحتى الجياد  
 ما يقدر بارسان (او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم  
 اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما  
 (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلية على الاسم  
 لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فلا غاية) فانها الاصل والحمل عليه  
 اولي لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى  
 الصدر نحو ﴿ حتى يعطوا الجزية ﴾ فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية  
 يصلح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء

٢ فان هذا الحكم  
 يقتضيه حتى من حيث  
 كونها لغاية لا من  
 حيث كونها طائفة  
 بل الاصل في العطف  
 المغيرة كما في ما جاءني  
 زيد وعمر ويمتدح حتى  
 عمرو بالعطف كما يمتدح  
 بالجر

٧ فالجاء مبتدأ  
 وما بعده خبره والواو  
 داخلية عليه لان حتى  
 هذه ليست بعاطفة  
 ولو كانت حرف  
 عطف لم يجوز دخول  
 حرف عطف عليها



(فمعنى كي ان يصلح المصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء  
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغيا فيصح استعارتها لها  
نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام  
احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح  
منتهى له اذا لاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الا تقطاع  
والانتهاء (والا) اي وان لم يصلح المصدر ان يكون سببا للفعل الواقع  
بعد حتى (فلا عطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر  
الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة  
لمعنى الفاء للنسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد  
المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا  
واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء  
وتم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتكم حتى اتغدى عندك  
فلواتي وتغدى عقيب الاثبات من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى  
الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى  
لو اتى وتغدى مزاحيا حصل البر وانما يحذف لو لم يحصل منه التغدى  
بعد الاثبات متصلا او مزاحيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت  
الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتكم اليوم حتى اتغدى وانما يجعل مستعارة  
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العنابي لان الترتيب  
انصب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب (فاذا وقعت)  
حتى (في اليمين فشرط البرقي) صورة كونها لا فادة (الغاية وجودها)  
اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط (البر) في صورة كونها لا فادة  
(السببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه السبب اولا (و) شرط  
البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه  
ليتحقق التشريك وتوضيحها بفروع فلو قال عبيدي حر ان لم اضربك  
حتى تصبح حتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وصباح  
المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصباح عتق عبده  
لانفسه الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبيدي كذا ان لم آتكم حتى  
تغديني فغنى للسببية لا لغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء  
الاثبات اليه بل هو دافع الى الاثبات اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاه الصدر اليه  
 وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك  
 فاذا اتى بر والاحتث لان الاتيان هو السبب للاحسان (ولو قال عبدي كذا  
 ان لم آتكم حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان  
 فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزء للاتيان نفسه  
 واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كأنه قال ان آتكم فأتغدى  
 عندك حتى اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد غير مترسخ فقد بر وان لم يتغدى  
 ام لا حث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب  
 الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان مترخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مترسخ  
 (اجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير مترسخ من الاتيان بان بانه  
 وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نسا من حل  
 كلام التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه  
 (ورد بانه كلام لا ثبت له ف قيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل المسمى  
 وجواز التأخير بعد ولا يعد تراخيا عرفيا كما في الفاء فانه لما كان بمناء كان  
 حكمه كحكمه (والى لانتهاه الغاية) وقد مر معناه (فحمل) الى (عليه)  
 اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء  
 الى الغاية (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى  
 شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) اى (بمحذوف)  
 دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبت الى شهر)  
 فان صدر الكلام وهو البع لمسلم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن  
 تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا  
 الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (تعمل) الى (على  
 تأخير) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت  
 طالق الى شهر) ولا ينوى التخيير والتأخير فان نوى احدهما فذلك والا  
 يقع بعد مضي شهر صرفا بلاجل الى الايقاع احترازا عن اللفظ  
 وقال زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من  
 الوجود في الحال ثم ياقوا الوصف لان الطلاق لا يقبله (ثم ان تناولها)  
 اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (في الغيا) سواء (قامت)  
 الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (ككرأس



السكينة) فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا) اي ان لم تقم  
 بنفسها بل كانت غاية بحسب الكلام دون الوجود (كالمرافق) في قوله  
 تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة  
 رضوان الله تعالى عليهم اجصين في التيم وقد جعلت المرافق غاية لها  
 في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها متاولا للغاية (اسقاط ماورائها)  
 اي وراء الغاية (ان كان) وراء شيء كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه  
 شيء (لان) ٣ الغاية قبل التكلم تدخل في الغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها الى  
 جاء السك في خروجها عنه ولا سك ان (الخروج) الذي هو ضد الدخول  
 القطعي (يثبت بالسك والا) اي وان لم يتناولها الصدر (فلا) ٨ تدخل الغاية  
 تحت الغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كما نط البستان) فان البستان  
 لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا  
 كالليل) في قوله تعالى (ثم اتمموا الصيام الى الليل) فان الصيام لا يتناول الليل  
 اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسألة الحالف وقد جعل  
 الليل غاية له في الكلام (فتفيد) الى اذا لم يكن ما قبلها متاولا للغاية (مد الحكم)  
 الى الغاية لا دخولها في الغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل في الغيا حينئذ  
 قطعاً فاذا دخلها الى جاء السك في دخولها فيه ولا سك ان (الدخول)  
 الذي هو ضد الخروج القطعي (لا يثبت بالسك) وان قل القاعدة الاولى  
 تنقضي بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل  
 في الغيا وكذا القاعدة الثانية تنقضي بقوله تعالى (الى المسجد الأقصى)  
 فان مطلق الاسراء لا يتناول له وقد دخل في الغيا (قلنا عن الاول  
 ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر في ذكر الغاية  
 او الاقتحار بذكر الغيا لان مقام الاقتحار يقتضي عدمه من الغيا لوقرن  
 وعن الثاني ان دخوله في الغيا ثبت بالا حاد يث لا بموجب الى فلا نقض  
 وللقاضى الامام ابى زيد ههنا محب وهو انه اذا قرن بالكلام غاية واستند  
 او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة  
 لايجاب لا للايجاب والا سقاط لانهما ضاران فلا يثبتان الا بنصين  
 والنص مع الغاية نص واحد واجب بان ما يذكر تحقيق لما وضع له  
 مجموع القيد والمقد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرديه لانه اعتبار  
 كل منهما منفردا (وفي الطرفية) ان يستل الجور على ما قبلها استمالا زمانيا

٣ وهي ان الغاية  
 تدخل في الغيا ان  
 تناولها الصدر منه

٨ وهي ان الغاية  
 لم تدخل في الغيا  
 ان لم يتناولها الصدر  
 منه

او مكانيا فان ما نى للمعاني والمكائى لها والذوات حقيقيين نحو صمت في يوم  
الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجاز بين نحو طالب الحال في دولة فلان  
اذ لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقة كانت  
الظرفية كالقدر المختص بالطروف في الامثلة المذكورة اذ اعتبارها كالتقدير  
الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر  
(وسويا) اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب  
لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع  
وجوده في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف  
اتما هو فيها (وفرقت) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بحكمة نية  
الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اي اثبات في نحو صمت هذه  
السنة تقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به  
لا تنصا به بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعاقب الفعل  
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق في الصوم يوم بل  
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق سنة آخر النهار  
يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن  
اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المراجع (فار قيل  
مانقل منهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال  
امر بك زيد رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا انما  
او في غد (قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي بمعارض  
فان التغويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروى والفكر من  
المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجع لبعض  
اجزائها على بعض بالنظر الى التوفيق اذ ذى استيعابها بالضرورة  
سواء ذكرت كلمة في اولها بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى  
(وتعبد) في اذا دخلت (في المكان التحجير) يعني ان اضافة الطلاق مثلا  
الى المكان لا تنفذ بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود  
فالعليق به تحجير بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق  
حالا (الابتدائر فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار  
بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه سابع (فيصير)  
الفعل الذي هو بمعنى الوقت (شرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس



يؤثر ويتعلق الطلاق مثلاً به (وقيل) لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير  
 (كالشرط وهو) أي كونه كالشرط وهو (الصحيح) إذ الشرط يجب  
 أن يكون معاقباً للشرط لا مقارناً له ~~كما سبق~~ (إذ لا معاقبة) بين الطرفين  
 والمظروف لأن من قضية الطرف الاحتواء على المظروف بحوائبه وإذا  
 تعديده فلا يكون بينهما المقارنة وهو يناقِ الشرطية (و) إذ (لا تطلق  
 اجنبية قيل لها أنت طالق في نكاحك فتزوجت) كالوقال مع نكاحك ولو كان  
 مستعاراً للشرط طلقت كما تطلق في أن تزوجتك (ولذا) أي ولكون الفعل  
 الذي هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله (لا تطلق  
 بآنت طالق في مشيئة الله تعالى) لأن التعليق بها متعارف وهي مما يصح  
 وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوده قطعاً كما في العباد (وتطلق  
 نفي) أي بقوله أنت طالق (في علم الله تعالى) أما لان المشهور استعماله  
 في المعلوم فآنت طالق في معلوم الله تعالى تجبيز لأن معلومه واقع أولان  
 انصافه تعالى بضده محال فيكون تجبيزاً كما سيأتي (وفي القدرة روايتان)  
 يعني إذا قال أنت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الأولى أنه يقع  
 كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية أنه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب  
 الهداية في شرح الزيادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أوفى إرادته أوفى  
 رضائه أوفى محبته أوفى أمره أوفى إذنه أوفى حكمه أوفى قدرته لا يقع الطلاق  
 أصلاً إلا في علم الله تعالى فإنه يقع الطلاق فيه في الحال فإن كلمة في الظرفية  
 حقيقة إلا إذا تعذر حملها على الظرفية بأن صحبت الأفعال فيحمل على  
 التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة فغير أنه إنما يصح  
 حملها على التعليق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده  
 ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمنسيئة والإرادة والرضاء والمحبة  
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فإنه يصح أن يقال شاء الله تعالى ولم يشأ  
 كذا فكان إضافة الطلاق إليها تعليقاً بها والتعليق بها بحقيقة الشرط  
 أبطل لايجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده  
 لأن علمه محيط بجميع الأشياء فكان التعليق به تحقيقاً وتجبيزاً فيقع  
 الطلاق في الحال إذا عرفت هذا فاعلم أن القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة  
 القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقد رآنا ظنم القادرين)  
 بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى (قدرنا ما من الغابرين) والقدرة



بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به  
 وبضده في النظر الى المعنى الاول يكون التعليق بهما تغييرا في الكلام  
 الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بهما  
 تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع المقارنة)  
 سواء وصف به ما قبله او ما بعده ( فيقع ) طلقان ( ثنتان في ) انت  
 طالق واحدة ( مع واحدة او معهما واحدة مطلقا ) اى سواء دخل بها  
 اولا ( وقبل التقديم فيقع ) طلقة ( واحدة في ) قوله انت طالق ( واحدة  
 قبل واحدة ) اذا قيل هذا الكلام ( لغيرها ) اى لغير الموطوءة وذلك لان  
 القلبية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الطرف ضمير مائد اليها فلم يبق محل  
 للآخر ( و ) يقع ( ثنتان قبلها ) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان  
 القلبية هي هنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الطرف فيكون هي المتصفة  
 بالثانية ولما وصفت الثانية بما قبل السابقة وليس في وسع تقديم الثانية جعل  
 انقائها في الحال لان من ضرورة الاستناد الى ما سبق الوقوع في الحال فثبت  
 بصحتها الكلام اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيعنان معا  
 بالضرورة ( وبعد بالعكس ) اى او قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد  
 واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة واو قال لها انت طالق واحدة  
 بعدها واحدة تقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة ( وعند الحاضرة ) الحقيقية  
 قبل على الحفظ لا الزعم في الذمة ( فعندى الف وديعة ) لادين ( الا اذا  
 وصل به ) المقر ( دينا ) فيحصل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكمة نحو  
 ان الدين عند الله الاسلام \* اى في حكمه ( ومن كلمات الشرط ) عمومها  
 لان بعضها اسمية ( ان ) وهو ( اصل فيه ) اى في الشرط لانه لمحض  
 الشرط من غير ظرفية ونحوها اى التعليق حصول مضمون جملة  
 محصول مضمون جملة اخرى ( وتدخل ) ان ( امرا ) معدوما لكنه ( على  
 خطر الوجود ) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو  
 قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تزييلهما منزلة الشكوك لئلا  
 اذا منع او الجمل المقصود ان من اليقين لا يتحقق في شئ منهما ( فالشرط في )  
 قول الزوج لها ( ان لم اطلقك فانت طالق ) لا ( يوجد ) الا ( عند الموت )  
 اى موت الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده  
 لانه حال العجز عن الانتفاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار



والغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق  
 كما تنجيز عند وجود الشرط امر حكيم فلا يشترط فيه ما يشترط الحقيقة  
 التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما طلق طلاقا (ان قيل  
 سئل وقوله بوجهه لكن ينبغي ان لا يقع بوجهه لان الطلاق يمكن حال الموت  
 والغير انما ينفق بالوت وحينئذ لا يتصور الوقوع (قلت بل يحتمل الغير  
 عن الاشاع قيل البوت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور  
 ذلك (ولو للمضي) لغة لانه لا تنفاه الشاي لا تنفاه الاول في لو دخلت الدار  
 لعنت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه  
 لان) كما في قوله تعالى ﴿ولو اخرجك﴾ ولو كره الكافرون ﴿كعبته في قوله  
 تعالى﴾ ان كنت قلته فقد علمته ﴿فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع  
 حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن جماعة (عن ابي يوسف) ولا نص  
 عنهما راجعهما الله تعالى (و) قد (دخل الملام في جوابه) نحو فسدنا ﴿  
 وقد لا يدخل نحو﴾ جعلناه ابياحا (لا النساء) اصلا حتى قالوا اذا قال  
 لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت  
 طالق بالواو (ولو لا في المنع كالاقتناء) يعني ان لو لا طالق على استعمال الشيء  
 لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يرتب عليه فصار كالاقتناء (حتى) قال  
 محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق  
 لو لا دخولك الدار) اذ مقتضى ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار  
 ذكره الكرخي في مختصره (واذا عتبه الكوفيون) مشركا لفظيا لانه  
 موضوع (الطرف) فقط بحيث لا يجزأه ولا يجرم المضارع ويستعمل  
 في القطعي كقوله ﴿واذا تكون كربة اذعي لها﴾ واذا انحاس الحيس يدعي  
 جناب ﴿(و) موضوع ايضا عدم (الشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية  
 اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله ﴿واستغن ما  
 اغناك ربك بالغنى﴾ واذا تصبك خصاصة تجعل ﴿(وهو مختاره)﴾ اي ابي  
 حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله تعالى  
 الا ان ثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقداه في ذلك  
 اهل الكوفة وقد اخرج القراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى  
 الميت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جرمت المضارع ودخل النساء  
 في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان



وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الأئمة السرخسي وسائر علماء  
الاضول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتاج بحججه دخولها على امر  
متزدد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة المقطوع التنبيه على ان شبهة  
الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في احسابة المنكاره  
لتوطن النفوس عليها (ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم  
الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون  
اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه ومهنا  
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الطرفين والشرط الذي هو معنى ان (واذا  
عند البصريين) موضوع (للطرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى  
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار  
شرط وتعلق كقوله تعالى \* والليل اذا يغشى \* اي وقت غشيانه على  
انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى  
الطرف مثل اذا خرجت ٢ اي اخرج وقت خروجك تعليفا بخروجك  
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط  
ولم يجزموه المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيتك  
اذا اجر البصر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر البصر فيه فقيسه تمين  
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم  
وان تخرج غدا اخرج الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
لانه لم يستعمل الا في معنى الطرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة  
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ  
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال  
اللفظ في غير ما وضع له اصلا (وهو) اي كونه للطرف فقط (قولهما)  
اي الامامين (ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)  
اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (مالم يموت احدهما) اي احد الزوجين  
لان اذا عرفت مشتركة بين الطرفين والشرط فان حل على الشرط  
لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حل على الوقت يقع  
في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما) كما فرع مثل متى لم اطلقك  
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق واذا سكت يوجد ذلك  
الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في محضه للمجازاة) فان دخول ما يحقق

٢ اذا ليس المراد تعلق  
القسم بالليل وتقييده  
بذلك الوقت



معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه سلطة جعلها الكلمة التي لا تعمل  
 فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على  
 الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير ما دل بفعلته ما حرفا من حروف  
 المجازاة عاملة كتي وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) ففرع على كونه  
 للوقت بقوله ( فتطلق ) المرأة ( بادي سكوت ) من الزوج ( في ) قوله  
 ( انت طالق متى لم اطلقك ) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع  
 عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله  
 ( ولا يسقط حين المجازاة ) اي اذا لم معنى الوقت لتي لا يسقط معنى  
 الوقت عنه حين قصدة الشرطية وفرع على كونه بهما بقوله ( ولا يدخل  
 الاعلى خطر ) اي متردد بين الوجود والعدم ( ويجزم ) الفعل فان كلامهما اثر  
 الاتهام نحو قوله \* متى تاته تعشوا في ضوء ناره \* فجاء خبرنا عندهما خبر موقد \*  
 ( و ) انت طالق ( متى شئت لم يقتصر على المجلس ) وهو ايضا اثر الاتهام ومثله  
 متى ما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الاتهام فلم يصلح للاستفهام  
 ( خاتمة ) سمي المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل  
 في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية  
 كسائر الكلمات فختتمت به ( كيف للسؤال عن الحال ) يعني باعتبار اصل  
 الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك  
 ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل ( فان استقام ) السؤال  
 عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب  
 ان محذوف ( والا ) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال ( لغا ) ذكر كيف  
 ( فبعتق ) العبد عند ابي حنيفة ( في ) قول الولي له ( انت حر كيف شئت )  
 بلا تفويض الى المشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله  
 ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية  
 كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان  
 كونه مطلقا ومجزئا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا  
 بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل يدركه  
 بخلاف الرجعية والبيئونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال  
 للعقل ان يدركه كما لا يخفى على من له انصاف ( و ) كذا ( تطلق غير الموطوءة )  
 في قول الزوج لها ( انت طالق كيف شئت ) بلا تفويض للكيفية كالبيئونة

والغلظة والتعدد الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق  
بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل (و) تطلق (الموطوءة)  
وتفويض الكيفية الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى  
فان اتفقتا) اي يتناهما فذلك (والا) اي وان لم تتفق النيتان (فرجعية)  
لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتباريتها وان نوى فان اتفقت  
نيتاهما يقع ما نويها وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها فالتفويض  
اليها واما نيته فلانه الاصل في الاتباع فاذا تعارضتا سقطت في اصل  
الطلاق وهو الرجعي (وقالافيميا لا يتأتى الاسارة اليه) بان لم يكن هينا (يرجع)  
كيف (الى الاصل) ويهد تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف  
بالضرورة لان حملها على السؤال على الحال منعدر لانه لا يكون قبل  
وجود الاصل ولولم يرجع اليه احتج الى الغائه واعماله على وجه من وجوه  
المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا) تقع (شي) في مسئلتى  
الطلاق والعناق (ما لم يشأ) كل من المرأة والامد (في المجلس) فاذا شئت  
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا شاء الامد عتق على مال او الى اجل  
او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما  
ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رآيته في كتاب كذا في الكشف  
(وله) اي لا يى حنيفة رحمه الله تعالى (ان الاستيصال) الذى معناه  
الوصف لا يتصور الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر يقول في خليلي كيف  
صبرك بعدنا فقلت فهل صبر قسأل عن كيف <sup>ب</sup> واذا كان الاستيصال  
يستدعى وجود الموصوف (فبقع) اصل الطلاق (قبل المسيدة) قضية  
للاستيصال لكن ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينك عنه (فان  
قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصالا وقد يدخل على معدوم  
فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالنسبة كما في قولك افعلى كيف سنت وطلق  
نفسك كيف سنت وما نحن فيه من قبيل الثانى (قلنا الفرقى باطل بل هو مطلقا  
للاستيصال وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله  
افعل وطلق لطلب التفويض قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف  
بخلاف قوله انت طالق فانه ايتباع في الحال ولا يغير بدخول كيف فاقاله  
ابو حنيفة رحمه الله تعالى حقيقة الكلام وما قالاه <sup>ب</sup> معنى الكلام هر قا واسعه لا  
كذا في الاسرار والمبسوط (اقول ههنا اشكال وهو ان كيف سات مثلا



قيد لما قبله ومغيره بلا مريية فكيف يطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا  
 هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله  
 ونعم الوكيل (وكم اسم) موضوع (للعديد اليهم) لم يقل للعديد الواقع كما قال  
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء  
 من المعيدودات (فنى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المنيئة)  
 لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذا تقدير  
 انت طالق طلقة او طليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا  
 او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المنيئة على نفس الواقع تعلق  
 اصله بالمنيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن  
 في كلامه دلالة على الوقت (تفيدن) المنيئة (بالمجلس و) لما كانت هذه الكلمة  
 للعدد اليهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا)  
 لكن لا مطلقا بل (ان طابق فعلها ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة  
 للكرة) بحيث لا تعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة  
 بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين  
 الاستعمالين لوجهين (الاول ان استعماله صفة تختص بالكرة بخلاف  
 الاستثناء) الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء ولم يجر  
 بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ر بما يفهم  
 ان زيدا لم يجر سيما في العرف وعلى هذا (فنى) قوله (له على درهم غير دائق)  
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حيثئذ صفة  
 للدرهم اى درهم مغاير للدائق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم  
 لانه حيثئذ استثناء فاللزم الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة ارباع  
 درهم (واما الصريح فإ) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)  
 اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور  
 من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على  
 المقسم (وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الطاهر من اقسام الصريح  
 فلا بد من دحوه والطاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام  
 والاولى اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (او مجازا) فان المجاز بسبب  
 استهارة او ظهور قريته يكون ظاهرا المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت  
 موجه بلا) توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام مقام معناه في انجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لامعناها كما اقيم السفر مقام المسقة  
 في احكامها فصارت بحيث ثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف  
 او خبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيده لانه ان اريد صرف الكلام عن  
 موجب النية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانك طالق رفع القيد الحسي يصدق  
 ديانة لا قضاء (واما الكناية فاما) اي لفظ (استتر) اي المعنى (المراد به) والمراد  
 بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصد . فانه قد يقصد  
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل  
 في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يستتره في الصريح  
 لا يستتره ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا  
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المعبورة  
 والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ  
 الكناية باين عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها  
 كناية عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية  
 لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق  
 عليها مجازا لان معانيها غير مستقرة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام  
 فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البان معلوم المراد الا ان محل  
 البينة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد  
 لاقى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينة فيه فاستعيرت لها  
 الكناية واحتاجت الى النية ليرزول ابهام المحل وتعين البينة عن وصلة  
 النكاح ويقع الطلاق البان بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت  
 باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان  
 اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية واستتار  
 مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر  
 لاستتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم  
 مصرحون بانها من جهة المحل مبهمه مستترا ولم يفسروا الكناية الا بما استتر  
 المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غير قلت (ونسبة الكناية الى الطلاق)  
 كقولهم كنايات الصلاق او الكنايات عن الطلاق (مجازية) لانها ليست  
 بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت)  
 تلك (الالفاظ) في انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها كما مر يعني



ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه الالفاظ كبايات عن صريح  
 الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كبايات حقيقة عن الينونة  
 عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية اودلالة  
 الحال ( فتعبد ) تلك الالفاظ بالضرورة ( الينونة ) لا الطلاق الرجعي  
 ( الاعتدى واستبرئ رجك وانت واحدة ) فان الواقع بها رجعي لان شيئا  
 منها لا يفي عن قطع الوصلة ( اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب  
 ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى او نعى عليك او اعتدى من النكاح  
 فاذا نوى الاعتماد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به  
 الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقك وانت طالق فاعتدى وقيل  
 الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة  
 الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب الرجعة ( واما الثاني فلا  
 تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه  
 يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للزوج بزوج آخر فاذا نوى  
 ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في باعتدى يأتي ههنا ( واما الثالث  
 فلان قواهم انت واحدة سواء قرأت واحدة من فوعة او منصوبة  
 او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في  
 الجمال او مفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة  
 للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة  
 فلا دلالة فيه ايضا على الينونة ( وحكمها ) اى الكناية ( وجوب العمل  
 بها بالنية ) كما في حال الرضاء ( اودلالة الحال ) كحال مذكرة الطلاق  
 ( و ) حكمها ايضا بناء على الاستتار المراد بها وقصورها في البيان ( عدم  
 اثباتها ما يندرى ) اى يندفع ( بالشبهات ) فلا يجب حداث القذف بنحو جامع  
 فلانة او واقعها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية  
 ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزنا تعريضا بان الخطاب  
 زان لانه كناية ايضا ( فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت  
 يحد مع انه ليس بصريح ) قلنا كاف التسيبه يفيد العموم عندنا في محل  
 يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبه الى الزنا بلا احتمال كالاول ولما فرغ  
 من اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال ( واما  
 الدال بعبارته ) لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات ( الاولى

ان المفهوم من اللفظ المقتر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او  
جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن المعلوم ونحوه او متقدم عليه  
كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجب بالنظر الى الآخر  
وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها  
علماء البيان (الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب  
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كما لتليك  
لصحة وقوع الاعتناق من الآخر في اعتق عبدك عن يالف او عقلا  
كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة  
تعلق الرفع في \* رفع عن امتي الخطأ والنسيان \* والاول منتمى بالاتفاق  
وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين ببيان  
محدوفا ومضرا ولذا قالوا بعمومها الا ابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى  
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك  
لصحة اطلاق الفقير على الغنى (الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون  
بواسطة مناط ذلك الا كم وتسمه ذاتيا وقد يكون بهيا فذلك التناط  
اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف  
عليها كافي القياس (الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم  
المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه من اطلاق  
والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق لزوم عقليا ك كان او غيره يانا  
كان او غيره ولهذا يجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا  
للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمردت هذه القدمات  
فتقول (اما الدال بعبارة فا) اى لفظ (دل باحدى الدلالات الثلاث)  
المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سبق) ذلك اللفظ (له)  
اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له ههنا  
كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي  
كإباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سبق  
في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له  
بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كافي قوله تعالى (واحل الله البيع  
وحرم الربوا) بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب  
لان الثابت بالإسارة على ما ذكره روه لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به



وهو باطل لان الخواص والمرايا التي بها تم البلاغة ويظهر الاعجاز  
ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الاثمة وقد تقرر في كتب المعاني  
ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا  
اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول  
بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك لحكم ظاهر الضعف  
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال  
بالمطابقة (نحو الفقراء المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم) من  
الغنيمة لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل  
امرأة لي فكذا) حال كونه هذا الكلام من الزوج (جواب ارضاء  
بقولها نكحت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي  
جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالالتزام  
(نحو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع  
والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار  
انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فادل بها) اي باحدى الدلالات  
الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه  
مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم (ذاتيا) اي متأخرا لا يكون  
بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة والقياس  
(او) متقدما (محتسجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات  
على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا  
كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في) بيان  
(الحل والحرمة) وهو المعنى المطابق لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل  
امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها  
حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسامين احدهما  
الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول  
نحو قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (في ان النسب الى الاء)  
وهو لازم للولادة لاجل الاب ومناخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون  
لازما ذاتيا لاجزا للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني نحو قوله  
تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم) عما خلفوا  
في دار الحرب لان القرية لا تبعد اليد عن الماني وهو لازم لعدم ملكهم

شيئا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يحقق معنى الفقر  
 وعدم ملك شيء لاجزاء له كما زعم صاحب التقيج وقال الشافعي اطلاق  
 الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم  
 وانقطاع اطباعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه قلن يجعل الله للكافرين  
 على المؤمنين سيلا والمراد به السبل الشرعي لا الحسي وقرينة اضافة  
 الديار والاموال اليهم وهي تفيد الدال ( قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى  
 الآية نفي السبل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لاعتناء  
 اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك  
 ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم  
 حال استحقاقهم سهما من الغنمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال  
 بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الموارد الخارجية  
 (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة ما ما يخص منه البعض لا يفيد  
 القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع  
 كالاول (مطلقا) اي من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب  
 الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعالم قطعا بمنزلة العبارة  
 وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال  
 الارادة بالكلام وتبعه شمس الاثمة المرخسي واختاره صاحب التكملة  
 حتى جعل عبارة فجر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة  
 من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع  
 وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية  
 الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه  
 بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله  
 عليه الصلوة والسلام في حق النساء تعدا حديهن في قعريتهما شطر دهرها  
 اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عليه الصلوة والسلام  
 انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة  
 الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله  
 تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله تعالى عنه عن  
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام وليا ليها  
 واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجح واعتراض بانه لا معارضة



لان المراد بالسطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم اكثر اعمار  
الامة ستون ربيعها ايام الصياء وربيعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى  
النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجب بان بالسطر حقيقة  
في النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث  
وترك الصوم والصلوة مدة الصياء مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح  
سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باسارته (عموم كالاول في الاصح  
حتى يحتمل التخصيص) قال سمس الأئمة اما الثابت باسارة النص فعند  
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام  
لاجله فاما ما تقع الإشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو  
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسمع فيه معنى العموم حتى يكون  
محملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت  
بالإشارة كالثابت بعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار  
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته  
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى \* وعلى الموادله \* خص منها اباحة  
الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله  
ملك للاب باسارته (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات (بل بمناط)  
اى بواسطة الالة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم  
بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بارأى) الموقوف على الاجتهاد كافي القياس  
المستنبط الالة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والإشارة والاقتضاء لان  
اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر  
وقوله المفهوم لا بارأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضح  
التعريف ان قوله تعالى مثلا \* لا تقل لهما اف \* يفيد حرمة الضرب  
والستم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار السأمة  
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة  
فاظهار السأمة بكلمة اف وهو المعنى الوضعي والايداء هو المعنى المفهوم  
من ذلك المعنى والالة للحرمة ثم ان الضرب والستم وغيرهما فوق التأفيف  
في الايذاء فتبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمناه  
الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولا نفهم  
مناط الحكم بدون الرأى (تبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات)

فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى  
الطهورة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت مباحية  
للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا كما سيأتي  
ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة  
ما يصلح جزاء لها وجزاء عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ  
( لا ) يمكن اثباتها ( بالقياس ) المبني على رأى بخلاف الدلالة فان مناهها  
على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف  
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص ( والقول الذي قاله بعض  
اصحابنا ) وبعض اصحاب الشافعى ( بانها ) اى دلالة النص ( قياس جلى )  
لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة  
التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذى الا انه قياس جلى قطعى  
( فاصد ) اوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله ( لان المنصوص فيها  
قد يكون جزءا من الفرع كما اوقال لعبد لا تقط زيدا ذرة فانه يدل على منع  
اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه ) ( بخلاف القياس ) فان الاصل فيه  
لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة يفيد الوحدة وهى  
ليست جزءا مما فوقها الابصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم  
فقاله ايضا بمتنع في القياس بالاجماع واسار الى الثانى بقوله ( وثبوتها ) اى  
الدلالة ( قبله ) اى القياس الشرعى فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف  
لا تضربه ولا تشبهه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا  
واشار الى الثالث بقول ( ولا تفهم مناطها لغة ) بخلاف القياس فان فهم  
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع  
الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع  
بقوله ( ولان الفرع فيه ) اى القياس ( ادنى ) من الاصل ( وفيها مساو ) للاصل  
( او اعلى ) منه رتبة قوله ( وكل ) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل  
اى كل من المساوى والاعلى فعمدان احدهما ( جلى ) ان اتفق على تعيين  
طريق مناطه ( و ) ثانيهما ( خفى ) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر  
الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام  
الاربعة بمثال فقال المساوى الجلى ( كغير الاعرابى ) المحق ( به ) اى بالاعرابى  
( المنصوص ) في وجوب الكفارة ( عليه ) بسبب الجناية على صوم رمضان



فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع  
 في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها  
 عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل بجباية على صوم رمضان فيجب  
 على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الحق  
 نحو (وقاعها) اي وقاع المرأة في نهار رمضان الملق (بوقاعه) اي الرجل  
 المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية السكامة على الصوم  
 المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب عليها لانه المباشر دونها  
 بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا يمكنها مباشرة وفعل كامل  
 كافي الزنا اذ لا يجب الخدمع النقصان فاندفع ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة  
 هو الجناية السكامة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة  
 بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) المحققين (بالتأفيف)  
 المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص  
 دفع الاذى بخلاف قول الامر يقتل عدوه لا يقتل له اف واقتله فدار  
 الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى  
 واجلى من التأفيف وهو فيها اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت  
 في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربه ويحنث بعد الشعر والخلق والعص  
 من حلف لا يضربه كافي لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الحق نحو (الاكل والشرب)  
 في نهار رمضان المحققين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة  
 المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم  
 فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع  
 لانها احوج الى الزجر منه لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار  
 وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطّباب (وحكمه) اي حكم الدال  
 بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية  
 (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم  
 على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص  
 الذي هو مراد الامر ان كان معلوما قطعاً بالدلالة قطعية كآية التأفيف  
 والافظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها  
 الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض  
 الافاضل حكم الدال بدلالته ايجلب الحكم قطعاً مثلهما ثم قال وحاصله

امر ان التنبيه بالادنى على الاعلى او بالثنى على مايساويه (اما الاعلى فتوعان  
 قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه  
 ) ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه  
 بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوم ما لغويا ومناطاً قطعياً صالحاً لاثبات  
 ما يندرى بالشبهات ( اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم  
 مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهومية  
 لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته  
 ولا قطعية تعدى الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه اعلى او مساوياً ( اقول  
 فيه بحث اما اولاً فلان تقسيمه الى قطعي وظنى غير مستقيم لما عرفت  
 ان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ( واما ثانياً فلانه مخالف لما قال  
 اولاً حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها فان هذا القائل  
 قد اختار اتبعها على الاطلاق مفيدان القطع ( واما ثالثاً فلان دليل المناطية  
 اذا لم يكن قطعياً لا يكون المناط قطعياً فان قطعية الحكم تابع لقطعية  
 الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية  
 ) واما رابعاً فلان تعدى الحكم الى المحقق اذا لم يكن قطعياً لم يصح قوله  
 اولاً حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً فان المراد بالحكم محم حكم الفرع  
 لا يقال الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى  
 مثلاً الظن في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان طريق فهم المناط  
 يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة ( لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف  
 انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو  
 في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد الصواب ان يترك التقسيم الى  
 القطعي والظنى ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل  
 الجزئية لا ينافى قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضاً فان  
 الشافعى رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص وام يضر  
 ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعا به  
 كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده  
 قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناتئى عنده عن الدليل فلا ينافى  
 القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة لا تقطع كالاشارة لكنها دون  
 الاشارة عند المعارضة والثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة



النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم سالما عن المعارض مثاله  
 نبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله  
 تعالى \* ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم \* حيث جعل كل جزائه  
 جهنم فيكون اسارة الى نفي الكفارة فريحت على الدلالة (فان قيل المراد  
 جزاء الآخرة والالكان فيه اسارة الى نفي القصاص (اجيب بان القصاص  
 جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل  
 وجه ولو سلم فالتقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها)  
 بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم  
 والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع  
 العموم وقيل العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا  
 فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى  
 النص (علة) للحكم (لا يمحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة) له في بعض  
 الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون  
 علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال  
 (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته  
 وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا  
 يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاسارة (المحتاج اليه)  
 خرج الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقي فانطبق  
 الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وسمي الأئمة وصدر  
 الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين  
 واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة  
 اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية  
 وسياتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عني بالف) فان هذا  
 الكلام (يقضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتناق  
 عبد له بطريق النية عن الغير لا يجوز الا بتلك له فصار كانه قال بع عبدك  
 عني بالف وكن وكيلي في الاعتناق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس  
 بمستقيم لانه يحتاج الى القبول (ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المفوض  
 هو هذا المفدر فكانه انما اختار هذا التقدير لتحقيق في هذا البيع عدم القبول  
 بخلاف ما ذكره الامام السبرغري من ان الامر كانه قال اشتريته منك

فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه فانه يستل على الاجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل هني متعلقا باعتقه على .  
 بقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة البيع اذ لا يقال بعته منك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا عنى مبيعا عنى بالف كذا في التاويج ( اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ ثبت بطريق التضمنين وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمنين لغوى ولو عم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللطيفة غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان مقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمن الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعنى سواء فالوجه ان يقدر هكذا بيع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا عنى فليأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة ( فلا يثبت معه ) اى مع البيع ( شرود ) يحمل السقوط ) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صيا ماقلا اذن له الولي فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الله عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع منه عن القبول وهو ركس لكننا نقول انما يسقط ما يحمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى الله اطفى لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب المال بدون القبض فى الصورة المذكورة يدفع العتق عن المأمور لا عن الامر ( وهو ) اى الاقتضاء ( ثابت ) يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة ( خلافا لغير ) فانه لا يقول بالاستدلال به ( بلا عموم ) حال من الضمير فى الثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام صحيحا له اذا كان تحت افراد لا يجوز اثبات جيبها بطريق العموم ( خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ) فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او اذلة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم



الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير  
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة  
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة  
المعنى فان كان من الصيغ العموم فعام والا فلي هذا يكون العموم صفة  
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا  
بعدم عموم مقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صيراليه  
نصيحنا للفظ والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على الاثبات ما وراءه  
فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان العموم (لفظ) اى  
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لاللفظ فلا يوجد فيه العموم  
(فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء  
(قلنا العموم النابت به نفس المقتضى وفرق ما بين عموم المقتضى بالصفة  
والاضافة وعموم المقتضى بين هذاولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى  
الاولى والثانى الى الثانية) فتبطل نية الثلاث في اعتدى للموطوعة) هذا شروع  
في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر  
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعا اذ الضرورة تندفع به الاثلاث  
فوق الضرورة وانما قيد بالموطوعة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق  
المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على  
انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث على ثبوت الطلاق  
عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيته وانما ذلك امر شرعى  
ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا لا على تطبيق  
الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل  
ان ما يفهم لغة ليس محلا لنية واما ما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء  
ينافى العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على  
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث في الحال فكان  
ينبغي ان يلغوا انتفاء الطلاق في الماضى لكن الشرع اثبت تصحيح هذا  
الكلام طلاقا من قبيل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق فصار دلالة  
على هذا المصدر اقتضاء لا لغة (فان قيل صيغ العقود والفسوخ خرجت  
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية (قلنا ليس  
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبق جهة الاخبارية اصلا والامساك عمل

٣ والحق انه لا عموم له  
اذا كان معه تقديران  
متعددة يستقيم الكلام  
بكل واحد منها فلا  
يقدر اجمع واما اذا  
تعين احدهما بدليل  
عقلى او من كان حكمة  
في العموم والخصوص  
بحكم المظهر للفظ  
فظهر ان المقتضى منه  
عموم كذا في اصول ابن  
حاجب وشرحه مفه  
او نقول العتق المضاف  
الى العبد اقتضى  
تبعه واحدا مضافا اليهم  
فيكون المضاف اليه  
مع عموم هو متعلق  
المقتضى لا نفس  
المقتضى مفه

بلفظ الجمع اخرج  
ليصح به المذكور ولا  
يتقى صيغة العموم  
عنه وانما المقتضى هو  
اليصح المضاف  
الى العبد المذكور  
لفظا مفه

حال انشائها باخباريتها اذا امكنت كقوله المطلقة والنكوحه احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صحيح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة (حتى يرد اولائه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بعث لا بدلي على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا) وثانيا ان خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها لقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثاته لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لاعتضاءه فكونه كالمافوظ فيصح حله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والساني المحتمل كما سبق في باب الامر ٩ ولم تجزئية الثلث في مقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا يتنافى ابتداءه على عدم عموم مقتضى ايضا (والبيان كاطالقي) في ان المبنية الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الا ان) بينهما فرقا وهو ان (البنية تنسوع الى خفيفة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل الثلث (فصحت) اي اذا تنوعت البنية الى النوعين صحت فيها (نية الثلث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البنية تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنا كالمالك في الغصوب ثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول بالحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا سلم تنوعه ههنا

٩ فان قلت لم تجزئية  
الثلث في مقتضى  
بهذا الاعتبار الذي  
في البين لاعتبار  
العموم قلنا لانه مجاز  
والمجاز صفة اللفظ  
والمقتضى ليس بلفظ  
رمي



كف وتنوعه بالعدد فيكون أصلا في التوزيع فلا يثبت مقتضى والالكان  
تبعاً ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للطلاق فانه حثيثاً انما يتناول الى مزيل  
الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منها محتملاً  
نفسه (وتبطل) كما تبطل نية الثلث في اعتدى وانت طالق وطلقتك  
(نية تخصيص فاعل) كما اذا قال اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا  
فتوى تخصيص الفاعل بان قال عتيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء  
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال اكلت  
اولاً آكل ونوى طعاماً دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال  
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل  
قائم لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى  
كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما  
ثبت بطريق الاقتضاء اذا جمل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما  
اذا قيد بالشرعي فلا اذا يعرفها من لم يعرف الشرع اصلاً) قلنا الصحة  
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف  
على الاكل مثلاً موقوفة على اعتبار المأكول (ككان) كما اذا قال لا اخرج  
ونوى مكاناً دون مكان (وزمان) كما اذا نوى في المال المذكور زماناً دون زمان  
فهاتان التان باطلتان باتفاق بيننا وبين السافعي وان منعه الا مدى ثم سلم وبين  
الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف صور السابقة  
فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول  
وسبب وحال وصفة ولذا بحث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب  
قبوله للتخصيص قلنا منغوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة  
بالاتفاق والحل ما سألني على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم  
الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المتني) كما في الصور المذكورة (وان  
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن  
المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى  
السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر  
للمصدر وهو نكرة في موضع التني فيعم فقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك  
المصدر فثبت تصح نية تنوع دون نوع خلافاً للقاضي ابي هاشم (كالمساكنة)  
فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكننا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة  
وهي ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكمال اذا قال لا اسكن فلانا بناء

٦ لان الاكل اسم  
للفعل والمأكول محله  
والفعل لا يكون بدونه  
محله فثبت المحل  
مقتضى وحشه بكل  
طعام لحصول المحلوف  
عليه فلا يكون من باب  
العموم مثله  
قلنا الحث لحصول  
المحلوف عليه لا لعموم  
المقتضى فبطل  
الاستدلال مثله

على اتفهام الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج) فانه  
 لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول  
 الساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل  
 النية اصلا (هو الصحيح) لاما ذهب اليه صاحب الكشف ولاما ذهب اليه  
 ابو هشيم اما الاول فلما سألني ان نفي الحقيقة يناق اثبات بعض الافراد وما ذكر  
 في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى نوعين  
 صح نية اخفها ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف (واما الثاني فلان  
 النوعين لما تنافيا بحيث لم يكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه  
 لان حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر) استثناء مما بقي بعد  
 الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتشوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا  
 لا آكل الاكل ونوى اكل دون اكل يصح (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول  
 وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضا فصح تخصيصها وما ورد ههنا ان  
 في هذه المسائل يحتمل بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل  
 العموم اجاب عنه بقوله (والحتم بكل) اي بكل جزء من جزئيات المصدر  
 والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة للعين (لوجود  
 المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (للاعموم) المناق للاقتضاء ونفي نفس  
 الحقيقة (فان قلت لاسك في صحة قولنا ان اكلت او لا اكل الا خبرا وان اء سلب  
 الاعن جنابة ولا اكلهم فلانا الاحال قياه ولا تروج الاكوفية ولا تخرج  
 الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلو لا العموم لما صح  
 الاستثناء) قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقضى والاستثناء قرينة  
 المحذوف فلا اسكال وتحقق مذهبا ان لا آكل مثلا لنفي نفس الحقيقة  
 فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للثبوت الطاهرة بين نفيها وإثباتها فانوى  
 ما كولا دون ما كول او اكل دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللط بخلاف لا آكل  
 شيئا او اكل اذ يقصده المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسروه  
 ببيان نية فقد عين احد احتملاته ونظيره الفرق بين فرائق لا ريب فيه  
 بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد البهم ولذا صح  
 ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل  
 بل رجلان او رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكل  
 للتاكيد والتاكيد تعويده الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية



(وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضم في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضم ضرورة صدق التكلم وما اضم لصحته عقلا وما اضم لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضم لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضم لصحة الكلام شرعا وجعلوا ماوراءه محذوفا او مضرا ولما اختير ههنا مختارهم اخرج الى بيان علامة لتمييز بها المقتضى عن غيره ف قيل وعلامته اي علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا باللغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اي المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل في توجيهها اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرايه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول) لا يلغى ان تغير الكلام عن حاله واعرايه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالفاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبد المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا لمحضضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرطه ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله الا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا يستتبع النفس ( وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا يستتبع الايمان ) وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع ( وهو ) اي اقتضاء النص ( كالدلالة ) في افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان مقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملاك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس ( الا عند المعارضة ) فان دلالة النص حينئذ يترجم عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

### فصل

لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلال بها بعض العلماء فقال ( استدلال بوجوه ) آخر غير ما ذكر ( فاسدة ) عندنا منها ( مفهوم المخالفة ) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً لما ذكر في الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى ايضاً دليل الخطاب وقد ذكرناه شروطاً منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساراته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لمخالفة ( و ) منها ( ان لا يكون خارجاً عن مخرج الاغلب ) المعتاد مثل ( ووربكم اللاتي في حجوركم ) فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد به لذلك لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم الساعة زكوة فيقول في الغنم الساعة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له الساعة لا الملوقة ومنها ان لا يكون منطوقاً بوجه انه المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة الساعة ويعلم وجوب زكاة الملوقة فيقول الرسول في الغنم الساعة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد الساعة من عموم الغنم ويخصص الوجوب بالملوقة لداسل يقتضي ذلك فيقال في الغنم الساعة زكوة لئلا تخصص قال الامدي وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم

٤ أي بدلالة النص  
يعني ان شيئاً من الاولوية  
المساواة لو ظهر كان  
الحكم من المسكوت  
عنه باثباته لا دلالة  
النص هذا اذا لم يخرج  
الى تعدية الحكم  
من الاصل الى الفرع  
لعله لا تدرك باللغة واما  
ان احتج اليها  
بالتقياس



في محل السكوت تحقيقا فإدراك الخصيص اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به  
فاسد (فانه لو ثبت فينقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان ثبت بلا دليل  
وهو باطل بالاتفاق او بدليل حقيقي ولا مجال له في اللغة فحينئذ لو ثبت ثبت  
ينقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد (الاحاد معارضة)  
فلا يقيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولا اختلف  
أمة اللغة في كل نوع من انواع الفهوم لم يقيد الا بالشك واللغة لا تثبت بالشك  
(ولا متواتر او شبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك  
الاختلاف (فلا مفهوم) مخالفة أصلا (قبل) في وجه فساد الاستدلال  
بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه)  
اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف  
ولو ادعاء لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اي  
مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله  
اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سبأني او العلم بخوريد موجود ومنعه  
المجهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الخنابلة والاشعرية (لفهم الانصار  
عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجمع بلا ازال (من قوله  
عليه السلام الماء من الماء) اي الغسل بسبب المني وهم من اهل السن فلو لا  
ان الخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق  
القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من الخصيص بالاسم بل (من)  
اداة العموم (وهي اللام في الماء) يعني ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابته  
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب  
الغسل من الحيض والتفاس (وهو) اي عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء)  
لا يجب ان يكون حياتا البتة بل (قد ثبت عيانا) كالاتزال (وقد ثبت دلالة)  
كافي التقاء الختانين فانه لما كان سببها اقيم مقامه لحقائه وعدم المضاطة كالسفر  
والنوم (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها التعت بل كل قيد في الذات  
نحو سائمة الثمن ولي الواحد وظرف الزمان والمكان وغيرهما معناه وقال  
به الشافعي ومالك واحمد والاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر  
الشافعية) فلو لا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا  
اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان  
يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

وبعض الشافعية كان  
شريح والقاضي ابن  
بكر وامام الحرمين  
والغزالي على منعه

والحال ان الحنفية  
ينفرون ايضا بمناهضة  
الرجوع الى الوجه ان

للاستدلال لجواز ان يكون الشرع لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تنفر  
 الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانتم الملازمة بل الثمرة  
 (اما تركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم  
 البعض) اي لفهم المعتقدين لا فادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي  
 في الصورة المذكورة فيتفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض  
 الناس نفي الفضل عنهم (اولانفهمها في الجملة) ولو من القرائن  
 وفي المقام الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو  
 اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة  
 معني وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار  
 من المعتزلة وابن السريج من الشافعية (لان عدمه) اي عدم الشرط  
 (بوجب عدم الشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم هو اسماء  
 في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذي نحن  
 بصدد (لقوى) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون  
 شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب  
 انقضاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية)  
 وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من  
 قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالفاسي ابى بكر وعبد الجبار  
 (لانها) اي الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (ولو) لم يكن ما بعدها  
 مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون)  
 الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه  
 (لا فيما بعده) يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن  
 الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق  
 في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس  
 المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم  
 مدخول حرف الغاية وهو مذكور ولم يصح عدمه من المفهوم اقول كونه  
 مذكورا لا ينافي عدم حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه اولم يكن  
 ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اي مفهوم الغاية (قد  
 يعد من) قبيل (الاسارة) قال صاحب البدايع هو عندنا من قبيل الاسارة  
 لا المفهوم ولعل هذا هو الحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة



والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء)  
فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور السافعية  
واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد على) نفى كل فاضل  
سوى زيد و (أثبت كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه الاصلى ذلك انما هو (من  
خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو  
المطلوب وسيا فى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس  
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجاعة من الفقهاء الى انه  
ظاهر (فى الحصر) وان احتمل اننا كيد (لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق)  
(و) لقوله عليه الصلوة والسلام (انما الاعمال بالنيات) اذ يبادر منه عدم  
صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا  
(من عموم الولاء والاعمال) اذ مناه كل ولأ للمعتق وكل عمل بنية وهو كل  
موجب فيتفق مقابله الجز فى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق  
بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع  
كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى  
بوت بعضه بل لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا  
انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولأ لما ثبت للمعتق لامتناع  
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل  
ولأ له لا يقال هذا انما يتم لو تغير الولاء بحسب الوجود وهو ممنوع  
لم لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد تعرض له اضافات  
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه سماع لغيره ولانا  
نقول لا مجال له ههنا فانه وجودى لان اللام الاختصاص والاستحقاق  
وتمتع اجتماع الاستحقاقين كافى ملكية الدار زيد فانه ظاهرا فى الاستقلال  
اذ ما لغيره غير ما لغيره على تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم  
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود  
وغيره (ببطل نص العدد) فانه لا يَحْتَمِلُ ان يادة والنقصان كما علم فى ثلثة قراء  
(قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو (بعملة) لاسيما اذا كانت مفهومة  
لغة اذ الثابت بدلالة النص فى حكم النصوص كما سبق (لايه) اى لا بالعدد  
نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس  
تعرضا لعدمه (والذ هبان) اى القول بمفهوم العدد والقول بنفيه

(حروبان عن مشايخنا) فقول صاحب الهداية بمسند حديث الفواسق  
ولان انثبت في معنى الكلب العقور في انه يتدى بالاذى وكذا قوله العقق  
غير مستثنى لانه لا يتدى بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب  
قياس الشافعي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال  
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (الحصر) ويراد به  
عرفا اتقى عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التأخير  
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه  
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا  
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه  
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم  
في العرب وصدق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال  
الفصحاء ولا في حكمه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق  
زيد وزيد المنطلق كلاهما بعد ان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار  
أئمة الاصول اما غير اعتبارهم فانهم اتما يحشون عن احوال التراكيب  
من حيث اثارها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا  
ما اختاروه وان اختاره بعض قائل (اذلولاه) اي لولا الحصر (لاخبر عن  
الاعم بالاحص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد  
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم  
فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان اعم من زيد وبكر  
وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته  
فيلازم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه  
مع بقاءه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح  
ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني (بمعنى  
الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم  
فتخبر عن ذلك الشخص التصور المعهود بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل  
الذي ذكرتم هو (المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر) الذي هو  
المطلوب (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (ما قيل القرآن في الانظم  
يوجب المساواة في الحكم) يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين  
على الاخرى على تسريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بهما نفيا وايجابا



قال به بعض اهل النظر ( لان العطف ) سواء كان بين المفردين او جملتين  
 ناقصتين او تامتين ( يقتضى الشركة ) بين المعطوف والمعطوف عليه  
 في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاني زيد وبكر  
 ثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف  
 والعطف قد وجد فيما نحن فيه فوجهها حتى قال بعض اصحابنا في قوله  
 تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب  
 الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحققة للمساواة في الحكم  
 لاشتراك الزكاة والصلوة في العطف فوجب القول بالشركة في الحكم  
 ( قلنا ) المقتضى للشركة بينهما في الحكم ( ليس العطف بل افتقار المعطوف  
 ونقصاته ) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يتشارك غيره  
 لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل  
 وان شركة في الناقصة انما ثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الزيادة  
 فقد عدت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت  
 مع الافتقار وجودا وعد مائم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر  
 فلا يتشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا  
 قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان التعليق يعلق  
 بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه  
 عرف بدليل ان غرضه تعليق التعليق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط له  
 على حسنة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير  
 صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره  
 مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق  
 وعزة ٢ طالق فان امادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز  
 والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت  
 طالق ثنا وعزة طلق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة  
 تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا  
 في وقوع الداء لو كان مرادا وحيث وجرا الخبر في الثاني دل على ان مراده  
 دون خبر الاول فخبر الاول لا لم يصلح للثاني تعاق ايضا بالشرط اقول  
 عند واو من الجملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان  
 العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقة ويؤيده ما ذكرنا قول

(٢ عزة) عين مهملة بك  
 فقي وزاي معجمة بك  
 تشديد وياء تأنيث  
 ايله جميل تام بر رجاء  
 قزيتك اسمى وبر شاعرك  
 معشوق قدير

الامام شمس الأئمة ليس في واو التظلم دليل المشاركة بينهما في الحكم  
 إنما ذلك في واو المطف (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام  
 بسببه) أي قصر العام اصطلاحاً حياً كان أولغوباً على سبب ورود  
 أو سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء إلى إجرائه على عموم  
 لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ  
 ولا يقتضي اقتصاره عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك  
 بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة بلا قصر لها على تلك  
 الأسباب فيكون إجمالاً على أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب  
 وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه وببعض أصحاب  
 الشافعي وأبو الفرج من أصحاب الحديث فصلوا بين أن يكون السبب  
 سؤال السائل وبين أن يكون وقوع حادثة وخصوا الأول دون الثاني  
 وإنما خصص من خصص (أذلولاً) أي لو لا اختصاص العام بالسبب  
 (لجاز تخصيصه) أي السبب (بالاجتهاد) لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد  
 على السوية فلما جاز تخصيص أي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه  
 بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب أيضاً لأنه من الأفراد (و)  
 أيضاً لولاه (لم تكن لنقله) أي نقل السبب (فائدة) فانه إذا عم السبب  
 وغيره يكون نسبته إليهما سواء فلا يبق في ذكره فائدة (و) أيضاً  
 لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لأنه عام والسؤال خاص وكل منهما  
 يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الأول (يجوز دخول البعض) من  
 الأفراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز أن يكون بعض أفراد العام معلوماً  
 دخوله تحت الإرادة قطعاً بحيث يحتمل التخصيص بدليل عليه ويكون  
 السبب من تلك الأفراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب  
 (لا يخصص فيه) أي في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة  
 أسباب نزول الآيات ورود الأحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا  
 عن الثالث (المطابقة) إنما هي (الكشف للمساواة) يعني أن معنى مطابقة  
 الجواب للسؤال إنما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل  
 مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص  
 (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) أي العام (بفرض التكلم  
 لأنه) أي التكلم (يظهر بكلامه ضرورة فيجب بناؤه) أي بناء كلامه



في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض  
 كالذكر وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح والذم لا يكون له عموم  
 لانفعله انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك  
 موجب الصيغة بمجرد التسهي) من غير موجب بعنديه (وعمل بالسكوت  
 عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالتصوُّص والعمل  
 بالسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل  
 بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان  
 المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع  
 احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) من الوجوه  
 الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اي سواء اقتضاء القياس  
 اولاكاذيب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى امادته  
 (وان اقتضى اقياس) كاذب اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)  
 لكونه وصفا زائدا (يجري مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء  
 المتعلق به (فيوجب) القيد (التي في المنصوص) بالنص (و) لما كان النقي  
 مدلول النص المقيد كان حكما شرعا فيوجب القيد النقي (في نظيره)  
 اي في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على  
 المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي  
 بل (هو تعدية للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد  
 لمسبق في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (ابطال للحكم  
 الشرعي) الثالث بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و)  
 الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت  
 الحكم في المقيس وانتفاءه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره  
 من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء  
 المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل المطلق ساكت من المقيد غير  
 متعرض له لابلتي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص  
 (اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد  
 ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابلتي ولا بالاثبات  
 انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول العدى هو وجوب  
 القيد لاجزاء المقيد ولانسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب

القييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غيره.  
 ( اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه  
 ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع في جنسه  
 وفسروا الشيوع بكون المداول حصة محتملة لخصص على حصص كثيرة  
 وفسر هذا المترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق  
 على حصص كثيرة فيثبت ان يكون المعدي وجوب القيد لانه ينافي  
 التساؤل والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق  
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب القياس فظهر  
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل ( ومن المباحث  
 المشتركة ) بين الكتاب والسنة ( البيان ) وهو يطلق على فعل المين  
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين  
 ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات ( قيل هو ايضاح المقصود  
 ) وقيل الدليل ( وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق  
 وابو عبد الله البصري ) واثباني اكثر الفقهاء والمتكلمين ( والاول  
 اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا يزيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تجميع  
 الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من بين وشمس الأئمة جعل  
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام  
 البيان وقال البيان لظهار الحكم والنسخ رفعه ( وفخر الاسلام ومن  
 تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ) قال في التلويح  
 لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره  
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد  
 من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام  
 له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام  
 ابتداء ( اقول يؤيد شرط السابق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره  
 من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتل البيان فوجب إلحاقها بالبيان المتبادر  
 منه ان العرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة ( والثاني حصرهم  
 البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان احكام ابتداء  
 لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والانخرج بعض اقسام  
 بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع



والمولى كما سيأتي ولهذا قلت (وهو اظهر المراد) سواء كان بالقول او بالفعل  
او بالسكوت لا يقال يخرج به بيان انتقير اذ لا اظهر مراده لانا نقول دفع  
احتمال المجاز والخصوص اظهر ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق  
(ما) اى كلام او فعل (له) اى للبيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام او الفعل  
فبشمل التسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)  
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له  
بل استدلل على كون الفعل بيانا بالمقول والمعقول فقال (ليانه عليه الصلوة  
والسلام والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم  
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله)  
عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم  
دليل بيانه) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام)  
فانه عليه الصلوة والسلام بين موافقت الصلوة للنبي عليه الصلوة والسلام  
بالفعل حيث امة في البيت في اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فين له  
الموافقة بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل  
ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لايجرى فيها التخلف  
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة  
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالخلق عام الحديدية فلم يفماوا  
م لما رآوه خلق بنفسه حللوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل  
لا يكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (في تأخير البيان) اى لو  
بين به لزوم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانهم ان الفعل  
اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثرما) اى  
من الطول الذى يحصل بالفعل (كهيات الركعتين) فانها لو بينت بالقول  
ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول  
(فلان آخر) اى لانهم لزوم تأخير البيان (للسروع فيه) اى في الفعل  
(بعد الامكان) يعنى ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب  
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لا استدعاؤه زمانا  
طال ومثله لا يعد تأخيرا كن قال لعلامه ادخل البصرة فسار في الحال  
فتى في سيرة شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مادرا ممثلا بالغور

(ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممتنع مطلقا بل اذا لم يتضمن  
 غرضاً يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلا يشار أقوى البيانين) وهو  
 الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا  
 وانما يمتنع اذا اخرج عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت  
 (الحاجة) فيجوز وسيجي توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اي  
 قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)  
 كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الخ طوافا واحدا وامر  
 بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف  
 السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لخصوله به (واللاحق  
 تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اي قالبيان  
 احدهما من غير تعيين (وان اختلفا) اي القول والفعل كما طاف بعد نزول  
 الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اي قالبيان هو القول  
 لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اي لا ي  
 عليه الصلوة والسلام ان فعله بطريق الندب له (او واجب عليه) على وجه  
 يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولي  
 من افعال احدهما (وهو) اي البيان على ما اختاره المحققون (خمس)  
 بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة وازدادة البيان الى الاربعة  
 الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء  
 الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة في وجه الضبط ان البيان اما  
 بالمنطوق او غيره (والثاني بيان ضرورة) والاول اما ان يكون بيانا لمعنى  
 الكلام او اللزوم له كالمدة الثاني بيان تبديل (والاول اما ان يكون بلا تغيير  
 او معه الثاني بيان التغيير) والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني  
 اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشرك والمجمل ونحوهما (فان نى  
 بيان تفسير والاول بيان تقرير) اقول يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف  
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما مر في المفسر  
 فحينئذ يدخل البيان الغير الشافى في بيان التفسير الاول (بيان تقرير  
 وهو تؤكد الكلام بما يقع احتمال المجاز) ان كان الكلام المؤكد حقيقة  
 نحو قوله تعالى \* ولا طائر يطير بجناحيه \* فان الطائر يستعمل في غير معناه  
 يقال للبريد طائر لا سراعده ويقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص



ان كان المؤكد عاما نحو ﴿ فسجد الملائكة كلهم اجمعون ﴾ فان الملائكة  
عام يحتمل التخصيص قرره بذكر الكل وقطع احتمال التخصيص واما  
قوله اجمعون فيبان تفسيره ان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان  
قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون  
اذ الحقيقة مرادة لان التفرق ليس للمعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع  
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي  
(و) الثاني ( بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء ) من المشترك او المشكل  
او الجمل او الخفي وتخصيص المناجخ الجمل والمشارك بالذكر تسامح كيان  
النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى ﴿ اقيموا الصلوة ﴾ بالقول والفعل  
وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ بقوله عليه السلام  
﴿ هاتوا ربع عشر اموالكم ﴾ وبيانه عليه الصلوة والسلام مقدار ما يقع  
فيه ومحل القطع في قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ﴾  
بقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ لا قطع في اقل من حسرة دراهم ﴾ وبقطعه  
يدسارق رداء صفوان من الرد وكيان الرجل قوله انت يابن بقوله عنيت به  
الطلاق فانه بيان تفسير اذ البيونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة  
للمعاني فيكون بيانه تفسيرهم بعدا تفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع  
بها بواثن (و) الثالث ( بيان تغير وهو تغير موجب الصدر ) اي صدر  
الكلام ( باظهار المراد ) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر  
لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره  
حتى يصير المجموع كلاما واحدا لا يلزم التفاضل ( كالتخصيص )  
فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند السافعي وقد سبق في بحث العام  
( والاستثناء ) فانه بيان تغير بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فار المحتقن منهم  
على ان الاستثناء تغير ( والشرط ) فانه بيان تغير الاعند سمس الأئمة  
وابن زيد بل هو عندهما تبديل والتمسح الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس  
ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انقضاءه لايجاب في الحال  
الى التعليق اي الى ان ينقصد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر  
المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل يبان انه لم يرد بخلاف التسع فانه رفع  
للحكم لا الاظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيسه تغير من ذلك الوجه  
واظهار واجباب عند وجوده فكان بيان تغير كاستثناء وان كان بينهما

فرق بطريق آخر كما سيأتي (و) اما (التسخين) فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعاً وإبطالا بالنسبة اليها لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بني مميم الطوال فيخرج القصار والخيال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو قوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ﴾ فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً فانه قد يكون مغيراً كما اذا قال انت طلق ان دخلت الدار وعبدى حر ان قلت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع (ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا) عن وقت (الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال (وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخبطين قل نزول من الفجر فلي تقدر ثبوته بحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطاب فقل يجوز مطلقاً وقيل يمتنع مطلقاً وقيل يمتنع في الظاهر اذا اراد به غيره لا في الجمل وقيل يجوز في الجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوز وتأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالي (والختار عند مشايخنا جوازه اجمالاً وتفصيلاً في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه) وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى ﴿ ثم ان علينا بيانه ﴾ حيث اراد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل عليه عليه الصلوة والسلام من معانيه ولان البيان في اللغة الابضاح ولا ابضاح في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير بل اولى (ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن بينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه الصلوة والسلام التكفير معنا بل قال

كالنكرة المراد بهما  
معين وكان التخصيص  
وكيان الاسماء  
الشرعية من الصلوة  
والزكاة وكيان  
التسخين فيكون اربعة  
اقسام منها  
٩ فان قيل لم لا يجوز  
ان يكون المراد من قوله  
تعالى ثم ان علينا بيانه  
هو البيان التفصيلي  
وتأخيره جائز عند ابي  
الحسين لا الاجمالي قلنا  
المذكور في الآية مطلق  
فالتفصيل بلا دليل غير  
جائز قيل لو صح هذا  
يلزم صحة التأخير عن  
وقت الحاجة ايضاً  
م



فليستن أو يكفر لمّا اشترط الإيصال في بيان التغير وكان التخصيص  
تغيرا خلافا للسافعي رحمه الله تعالى فانه عنده بيان محض فيجوز تأخير  
استدلالا بوجوه ثلاثة (الاول ان قوله تعالى ﴿ان الله يأمركم ان تذبّحوا بقرة﴾  
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني  
انه تعالى قال لنوح عليه الصلوة والسلام ﴿فاسلك فيها من كل زوجين  
اثنين واهلاك الامن سبق عليه القول ﴿والاهل شامل لابنه وغيره ثم  
خص بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال ﴿انكم وما تعبدون  
من دون الله حصب جهنم﴾ فلما سمعه ابن الزبيري قال لرسول الله عليه  
الصلوة والسلام ءانت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى  
عبدوا المسيح وبنو املح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ﴿ان الذين  
سبق لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون﴾ يعنى عزيرا وعيسى والملائكة  
وجب رد هذه الوجوه فانسار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)  
للمطلق لا تخصيص للعام وفيه كلام (فيكون نسخا) لما سياتى لان  
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزم والى رد الثاني بقوله (والاهل  
لم يتناول ابن نوح) لان المراد بالاهل اهل الايمان ولا شك ان من لا يتبع  
الرسول لا يكون اهلا به هذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله  
انه ليس باهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول  
منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة  
(فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء  
حيث يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحيث يد معنى قوله  
تعالى انه ليس من اهلك اى انه ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول  
فلاضافة للمهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (انكم وما تعبدون)  
(لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده  
ابن الزبيري تعتابا للمجاز او التغليب لانه خص بقوله ﴿ان الذين سبق لهم  
منا الحسنى﴾ الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة  
(خصوصا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخي التخصيص فيلزم  
تراخي التغير (اما التخصيص فقصر العام على بعض متاولة) ولم يقل  
بعض افراده لتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة  
ونحو ذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول او الورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل بحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به الموصول المتراخي فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالهقل) وضع المظهر موضع المضمحل لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جازبه خروج الواجب عن نحو \* الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير \* لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته تعالى (فان قل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع) قلنا الواجب تأخر صفة مبيته لذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم او رفعه محبوب من نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يساع في السوق ويكس في التانير (وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة القوية) ولنا ان الكلام للفهم فالمطلوب به ما ينسب الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فيصرف الكلام اليه (و) يجوز ايضا (بتقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى ببعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا تقع على العنب (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس بين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضاً ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصيص وان كان يسلط من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (ولا الاجماع) لان زمان الاجماع متأخر ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اي الكتاب خلافاً لبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن



اذا اتصل العام الخاص المتأخر اذ لو تراخي كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعاً  
 فلم يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله  
 تعالى يخصه الخاص تقدماً او تأخراً او جهل التاريخ (و) يجوز التخصيص  
 بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء ﴾  
 والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اي بالسنة (لها)  
 اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيها اذا كانت السنة  
 متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ  
 لانه حينئذ يحتمل على المقارنة اما اذا كانت خبراً واحداً فلا يعتبر لانه يعارض  
 عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها بنسخها العام  
 وان علم تراخيها بنسخ العام في قدر ما تناولاه (واما التخصيص بالسنة  
 للسنة فكان تخصيص بالكتاب للكتاب) واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله  
 تعالى تناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز  
 بالفعل والتقرير ايضا (اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهى الناس  
 عنه واما الثاني فكعدم انكاره فعلاً رآه من المكلف مخالفاً للعموم وهذا  
 من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية  
 في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع  
 ولذا قسم الى قسمين فقيل (فصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض  
 ما يتناول صدر الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق (عن دخوله)  
 اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي حكم صدر الكلام  
 وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج  
 عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول  
 اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد  
 بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اول والبلاء في (بالاواخواتها)  
 متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما تناوله  
 من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك (فان قيل استثناء المكمل والموزون  
 والمعدود من الدراهم مثلاً صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة  
 المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج) قلنا القياس ان لا يصح  
 لكنهما استحسنوا قالا المقدرات جنس واحد وان كانت اجزاساً صورية لانها  
 تثبت في الذمة ثمنها والعدديات التي لا تنفوت كالمقدرات في ذلك (وهو)

اى الاستثناء (نكلم بالباقي بعد الثبوت) اى المستثنى يعنى انه استفراج صورى  
 وبيان معنوى اذ المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى ﴿ قُلْتُ فِيهِمْ الْفَسْطَ  
 الْاَخْسِينَ عَامًا ﴾ والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعاصرة  
 ولو بوجه حالى انشائي فلا يتصور بالانخبار عن الخارج لاسيما من الماضى  
 وفى العهد كقوله تعالى ( وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا اَخْطَا ) فعنه  
 ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ لحرمته بنساء على ترك التروى ولذا  
 وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المنقطع (قلنا لان لم  
 صحته فى المفرغ واوسلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه ) فان قل  
 المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية ( قلنا هو شاهد لامل قال (الشافعى)  
 الاستثناء ( من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد ) فان الاجماع  
 قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهرى ولا يحصل  
 ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد فى نفي اله سواء اذا لم يحكم بنبوته  
 ( والاجماع عليه ) اى على انه من النفي اثبات وبالعكس ( قلنا ) فى الجواب  
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي ( بالعرف الشرعى )  
 لا الوضعى اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدرة فيها  
 ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه  
 وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة ( و ) قلنا فى الجواب  
 عن الثاني ( مرادهم ) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء  
 من النفي اثبات ( عدم النفي وبالعكس ) اى مرادهم بالنفي فى قولهم  
 الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا لمخصص على العام ( ولوسلم )  
 ان المراد بالاثبات والنفي حقيقةهما ( فمارض ) ذلك الاجماع ( بمثله )  
 اى اجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثبوت ( فالتوفيق  
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفى واثبات باسارته بحسب خصوصية  
 المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالتأية المنتهية للوجود بعدم  
 وبالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم  
 فكف يصح انكاره ثم الاعتراف بها ( وشرط ) اى الاستثناء ( ان يكون )  
 الاستثناء ( مما اوجبه الصيغة قصدا ) لا بما يثبت ضلالا له تصرف لفظى  
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى ( ولذا ) اى لاشتراط كونه مما اوجبه  
 الصيغة قصدا ( لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار فى الموكل بالخصوص )



بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقياسه مقام الموكل لانه من الخصومة واذا لا يختص بمجلسها فنبت باوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثنائه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا ٢ اذ المجهور شرعا كالمجهور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مقصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسألة لا يتناولها الخصومة فصيح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصيح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله تعالى للدليل الاقرار بل الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها ما عينه او مجاز ينعه ولا تبع مع عدم المنبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي نحو انت طالق فلانا الا اثنين (خلافا لابي يوسف) فانه يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان بيان للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد التباين فشرطه ان يسبق وراء المستثنى شيء يصير متكلمه به (لا الكل) عطاف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي (او بالساوي مفهومه) نحو اماني كذا الاملاكاني فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلمه بما يبق فيبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجوبا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولاعبده سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج منه عن المساواة نحوه على ثلاثة الاثني، الاثني حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثني في درجة الاثبات لكونهما مستثنين من ثلاثة هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثني اذا استثنى من ثلثة في درجة الاثبات يبقى اثنان فبهم مع الاثني الاخرين فيحصل اربعة (واذا عقب) الاستثناء (الجل المتعاطفة

٢ فيدخل فيها الاقرار  
والانكار قصدا فصيح  
استثناء الاقرار

لان استثناء الانكار  
ليس تقرير الحقيقة  
الغوية بل ابطالها  
محمد

يعني لو وكل بالخصومة  
واستثنى الانكار لا يجوز  
عند ابي يوسف محمد

ينصرف الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها متحقق  
على التقديرين والى غيرها محتملة مع ان حكم الاولى بكما لهما متيقن  
وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط  
والتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع  
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه  
بالاتفاق فكذا هذا (قلنا لان سلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون  
للاستقلال دخل في منع الصرف مثله آية العذف فان قوله تعالى (الا الذين  
تابوا) منصرف عننا الى قوله تعالى \* واولئك هم الفاسقون \* حتى ان  
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم الى ردها من تمام الحد  
وعنده منصرف الى قوله تعالى \* ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا \* حتى ان  
الثابت قبل شهادة عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان  
لم يمنع بعض ما يشاؤه الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعليق  
بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن  
اما بانفى او الاثبات نحو ما جادى القوم الاحبار او الا زيدا اذا لم يكن منهم  
واما بدم الاجتماع نحو ما زاد الاما نقص ومانع الاما ضرر بخلاف ما جادى زيد  
الا ان الجوهر الفرد موجود ؟ (واما التعليق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم  
ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد  
بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا يمنع العلية  
لانه داخل عليها لاعلى حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى المعتبر  
من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية  
ابقاع الحكم على تقدير وقوع الشرط لا مطلقا واذا كان داخل على العلة يمنعها  
من انصافها بمحلها وبدون اتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف  
الشرعي بثلاثة امور الاهلية والحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان انعدام  
الاهلية والحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام  
الاتصال بالمحل فان قيل لما لم ينصل بالمحل كان ينبغي ان يلغوا كما اذا قال  
لاجنية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال  
التعلق جعل كلاما صحيحا له لاجبة ان يصير سببا كسطر البيع حتى لو علق  
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لئلا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى  
واذا كان التعليق ما لعل لاجبة (فرمان) وجود (العلة) هو (زمان)

٢ فالطلاق معلوم  
قبل دخول الدار  
وهذا بالاتفاق لكنهم  
اختلفوا في ان عدمه هو  
العدم الاصلى الذى كان  
وجود التعليق والاستمرار  
مضاف الى وجود  
الشرط كما هو مذهبنا  
وعند الشافعي عدمه  
ثابت بالتعليق مضاف  
الى عدم الشرط  
فعدم الحكم عند عدم  
الشرط حكم شرعى  
مستفاد من نص  
التعليق عنده وعدم  
اصلى غير ثابت بهذا  
النص وهو ساكت عنه  
فعدم جواز نكاح الامة  
عند الطول عدم اصلى  
ليس بمستفاد من نص  
قوله تعالى فمن لم  
يستطع انما يثبت جواز  
نكاحها عندنا بعموم  
نص (فانكحوا ما طاب  
لكم من النساء) فان  
قلت كيف يعمل  
بالعمومات وحمل



وجود (الشرط) لان المانع حينئذ يثنى (فجواز) اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق والعناق ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حرا وقال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود المالك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا حين وجود المالك وهو الشرط وجدت العلة بزوال مانعها وقال (الشافعي) التعليق (يمنع الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا بنقصد السبب ويترأخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق النقصد بل لا يؤثر في منع نقله الذى هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة النامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليه بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما يدخل على الحكم لان البيع من قبيل الابسام فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يودى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبره فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعناق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب لا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها تثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانه الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية (فرماتها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجوز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجوز (التعليق بالمالك) لان وجود المالك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجدت العلة ولم يوجد المالك لم يصح التصرف (ومناه) اى منى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الابقاع) اى ابقاع الطلاق

٤ المطلق على المقيد  
بالشرط واجب قلت  
لا نسلم انه مطلق بل  
فان المطلق من قبيل  
الخاص لا يعمول فيه  
ولا نعين عليه

والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الإيقاع فلا يتصور قبل وجود  
 الشرط المعلق به فلا ينقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) أي  
 وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع  
 من انعقاد اللفظ علة والحق لنا أما أولا فلأن من حلف لا يعتق لا يحنث  
 بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد عله لو حلف أن يحنث وأما  
 ثانيا فلا جماع أهل العربية وغيرهم أن الجزاء وحده لا يفيد الحكم وإنما الحكم  
 بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة  
 الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط فسه له  
 بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء أن كان حبرا فالشرطية خبرية  
 وإن كان أنساء فأنسائية (وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء  
 كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير  
 دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام  
 بمنزلة المبتدأ والخبر) ورد بأن ما ذهب إليه الميراثيون لا يخالف كلام أهل  
 العربية كيف وهم صدقوا ببيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم  
 والعرف وقد صرح النحويون بأن كالم الجسارة تدل على سببية الأول  
 ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء  
 (وذكر مشية من لا يظهر مشيئته) نحو أن شاء الله تعالى وإن شاء الملك  
 وإن شاء الجن ونحو ذلك (أبطال) لحكم الكلام (عند أبي يوسف) فانه  
 قال أن الصيغة وإن كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم وإعداده  
 على خلاف سائر التعليقات فإن التعليق بالشروط وإن كان إعداما للحال  
 ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف  
 على هذه المشيئة فيكون التعليق بها إعداما لحكم الكلام أصلا (و) ذكر  
 مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد) نظرا إلى  
 صيغة الشرط (و يروى العكس أيضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع  
 منها أنه إذا قدم المشيئة فقال إن شاء الله تعالى أنت طالق فعند من قال  
 بالابطال لا يقع الطلاق لأنه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم أو أحر  
 بحرف العاد أو غيره وعند من قال بالتعليق يقع لأنه للعائق فإذا قدم الشرط  
 ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها  
 أنه إذا قال إن حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها أنت طالق



ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل  
 بالتعليق يكون يمينا فيحنث ( اقول ينبغي ان تطهر ايضا فيما اذا ذكرت  
 مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير  
 متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح  
 هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح ( واذا دخل  
 الشرط على الشرط ) ان يذكر اولا عاطف بينهما ( يقدم ) الشرط  
 ( المؤخر ) ويكون الشرط المقدم مع الجراء جزاءه سواء ( تأخر الجراء )  
 عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانت حرف شرط  
 العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم  
 لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف  
 وتعذر جعل الثاني مع الجراء جزاء الاول لعدم حرف الجراء وتعذر فصل  
 احدهما عن الآخر لان الشرط الاول يلعو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن  
 وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان  
 الشرط الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الغاء  
 فصاركانه قال ان كنت فلانا فان دخلت الدار فانت حرف كان الكلام  
 شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقدت  
 اليمين ثم بالدخول انحلت الحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد  
 شرط الحنث قبل انعقاد اليمين ولا يعتبر ( او تقدم ) الجراء على الشرطين  
 كما اذا قال انت حران دخلت الدار ان كنت فلانا فالتقدير ان كنت فلانا  
 فانت حران دخلت الدار فالثاني شرط الانقضاء والاول شرط الانحلال  
 على قياس ما سبق وتقدم الثاني اول لانه غير متصل بالجاء ( واذا  
 انحلاهما ) اي الشرطين ( الجراء ) اي دخل الجراء بين الشرطين ( كان )  
 الشرط ( الاول ) شرطا ( للانقضاء ) اي لانقضاء اليمين ( و ) كان الشرط  
 ( الثاني ) شرطا ( للانحلال ) اي انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة  
 فهي كذا ان كنت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت  
 المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان  
 كذلك لا يكون شرطا لانقضاء والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام  
 التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون  
 لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانقضاء فصار غاية لليمين

فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق  
 والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب)  
 الشرط (الجل المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذا طالق  
 وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط  
 التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا ما آخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة  
 من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها  
 في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير  
 (واذا تقدمها) اى الشرط اجل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجملة (به)  
 اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) المتعاطفة (بينهما) اى  
 بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرته طالق وعنده حر وعليه الحج  
 ان قلت فلما ولانية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى)  
 في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق  
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث  
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الانفاء (لا اذا قدم الاول)  
 اى اولى اجل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال لامرأته  
 طالق ان قلت فلانا وعنده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت  
 لا غير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء  
 المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط  
 الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واصحمار الفعل فيجعل كانه قال لامرأته انت  
 طالق ان اكلم فلانا وعنده حر ان اكلم فلانا واجعل معلقا بالشرط الاخير بقى  
 نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اول بخلاف الاول فان هناك امكن  
 ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع  
 (بيان ضرورة) اى بيان يقع للضرورة فيكون اضافة الحكم الى السبب (وهو  
 نوع توضيح بما هو موضع له) اى للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق) للزومه  
 عنه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد  
 الشر يكتفى بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجه)  
 الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى  
 الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينفيه  
 (لسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يسبقه تحريم فانه



يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه الصلوة والسلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وما آكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقروهم عليها ولم ينكروها فدل ان جبرها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محذور (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعة) البدن في (ولد المغرور) وهو من يطلأ امرأة معتدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (في زوجته) اي المغرور روى ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر رضى الله تعالى عنه فقضى بها لمولاهما وقضى على الابان يغدى الاولاد وكان ذلك بحضور من الصحابة فسكوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والوضوح موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى (و) سكوت (البر البالغ) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للميلاد وهي الرخصة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراراً به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليه فدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزم الا اذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محققا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذه التصرفات يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المتخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى) حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي ان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع (وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كالا يخفى على ارباب الفهم) ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقف (بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعية المائة بجملة عليه بانيها كافي مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان

بل المغيرة قلنا هو مقتضى القياس لكننا استحسننا. با لعرف والاستدلال  
 فان ارادة التفسير بالمعطوف ومميزه عنه متعارفة في نحو مائة وعشرة  
 دراهم للابحاز حتى يستعجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة  
 ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة  
 المعاملات كالكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو  
 وعبد وشاة فانه لم يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين ككسبي واحد  
 كالضافين ولذا لم يجر الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه  
 مضافه يعرف المعطوف المعطوف عاينه اذا صلح كما في المقدار (و)  
 الخامس (بيان تبديل وهو التسخين) ولا بد من الكلام في تعريفه وانه  
 وحله وشرطه والتسخين والتسوخ فقيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)  
 لغة التبديل واصطلاحاً (ان يبدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي)  
 يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريراً فخرج دلالة الدليل الشرعي  
 على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون اظهر ان  
 الانساء والازهار عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلوة  
 فقط لان المقصود تعريف السسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج  
 الاحكام الفقهية كصححة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه  
 وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به  
 التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع عطاءا والتسخين رفع بالنظر  
 اليها وهذا التعريف اول من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف  
 بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخره اذ بيان  
 محض في علم الله تعالى المتعلق باسم الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقة  
 الظاهر في البقاء والبحث الثاني في جوازه (و) هو (جائز عقلاً) اما  
 اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه  
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعله وما اذا اعتبرت ثمة لا  
 على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات  
 وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كما استعمال الادوية بحسب الامرجة  
 والازمان ففي ذلك حكمه بالغة لا بداء كما في الاحياء والامادة (و) جائز (عقلاً)  
 لان الاستباح بالاحداث والجزاء كان حلالاً في زمن آدم عليه الصلوة والسلام  
 ثم نسخ في سائر السبعين ولا الحان كان جائزاً في شرع ابراهيم عليه السلام



ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلوة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان  
جاثرا في شرع يعقوب عليه السلام ثم خرم في سائر الشرايع ( فان قيل  
كل منها رفع للإباحة الأصلية ) قلنا الإباحة فيها بالشرعية فان الناس  
لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير  
منهم فكانت احكاما شرعية ( خلافا لغير العيسوية من اليهود ) فانهم  
انكروا الجواز ففرقة عقلا وفرقة نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة  
ظهرت فيكون بداء او لانهما فيكون عبثا وكلاهما على الله محال ( قلنا  
ان اريد بظهور الحكمة تجددتها بتجدد الازمان اخترا الاول ولا بداء  
وان اريد بتجدد العلم بها اخترا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم  
عن موسى عليه الصلوة والسلام انه لانسح لشريفته وعن التورية تمسكوا  
بالسبب مادامت السموات والارض ( قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم  
انه ثابت في التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم  
لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك  
لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا لانتشر عادة وانتفاء اللازم  
يدل على انتفاء الملزوم ( و ) هو ( واقع ) لما سبق في الجواز نقلا ( خلافا  
لابي مسلم ) الاصفهاني ( ولم يرد ) بانكار وقوعه ( ظاهره فانه لا يصدر عن  
مسلم فكيف عن ابي مسلم ) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار  
اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني  
انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشرعية محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا  
باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة  
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشرا بشرع  
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا  
لا يسمى الثاني ناسخا ( قلنا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت  
احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا  
للبعض دون البعض فن ابن يلزم التوقيت بل هي مطلقة بفهم منها  
التأيد فتبدلها يكون نسخا ولو سلم فلا توجه الى البيت المقدس  
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى  
المبحث الثالث في محل النسخ ( ومحله حكم ) احتراز عن الاخبار عن الامور  
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب اوجهل

بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام  
 (شرعي) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعي)  
 خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالاعتقاد (الميلقة) اي ذلك الحكم  
 (توقيت) اي تعيين من الوقت (ولاتأيد) اي دوام الحكم ما دامت دار  
 التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا لا توقيتا (قيدا حكم)  
 صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمرا ابدأ فان نسخته  
 لا يجوز اتفاقا (واختلاف في غيره) وهو امر ان الاول ان لا يكون التوقيت  
 والتأيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدأ او الى كذا  
 فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون العيد  
 متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على  
 جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والسيحيني  
 ومن تبعهما (الثاني ان يكون التوقيت والتأيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا  
 نحو الصوم يجب ابدأ فان الفعل اصل في العمل والمختار في الشارع اعمال  
 الثاني فيكون ابدأ قيدا يجب ويحتمل ان يكون طرفا للصوم فان نسخه  
 يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعاد لا عندهم  
 للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي في عدم ابدية التكليف به لجواز  
 اختلاف زمانهما كما ان تقيده بزمان يجمع عدم تقييد التكليف به نحو  
 صم غدا فوات قبله او نسخ اليوم وللتأخيرين ان ورود النسخ على الصوم  
 الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافي فيهما  
 وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم  
 ونسخ وجوبه منافاة لنساقاة نقض ككل لازم للروية فيكون مبطلا  
 لنصوصية التأيد كافي تأيد الوجوب بعينه <sup>في البحث الرابع</sup> في شرط النسخ  
 وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل <sup>اعلم</sup> ان شرطه عندنا هو التمكن  
 من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعي والجصاص  
 وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى  
 المكلف زمان يسمع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسمع جزاءه  
 فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقيل مضى ذلك القدر محل النزاع  
 وبنائه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بان انهاء مدته تكفي به  
 مقصودا تارة كافي انزال التساويه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف



كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط دونه  
وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا ونسخا لبيان انتهاء  
مدته فلو نسخ قبله كان بداء (ثنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس  
من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه الصلوة والسلام وهو  
الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء  
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث  
مشهور يتلقى باقبول لا يمكن انكاره كما لو اتر فيكون حجة عليهم المبحث  
الخامس في النسخ (ويجوز النسخ بين الكتاب والسنة مطلقا) يعني  
يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والكتاب  
فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث والثاني  
نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف  
في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعي في المختلفين) اي نسخ الكتاب  
بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه (الاول انه مطعنة  
للمطاعين فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه) والثاني انه تعالى قال  
ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها \* والسنة دونه وليست  
من لدنه تعالى (والثالث انه عليه السلام قال تكثروا لكم الاحاديث من بعدى  
فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو  
دليل على رده عند المخالفة (والرابع انه قال) قل ما يكون لى ان ابداه من تلقاء  
نفسى) فلو نسخ لبدل (والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف  
وانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والسنة بالسنة وان المصدق يتيقن  
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن فى الكل عن جهله (وعن الثانى  
ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته فى حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة  
الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق  
الا بالوحى سيما اذا لم ينبذ على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح  
لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به  
حديث لا يقع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد  
فاعرضوا ذلك الحديث الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه  
لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم  
فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا  
رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب (وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع

بقوله فلا يزاد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية في العبادة كالصوم والصلوة بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانهم من الاحاد فلزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في التحقيق بالكتاب وهو قوله تعالى يخلصون له الدين فانه جعل الاخلاص وهو النية حالا للعبادين والاحوال شروط والزيادة بالكتاب على الكتاب جائزة فلم ان الاية مخصوصة بالعبادة وزدت فيها ونحن نقول بموجبه وهو اشتراط النية في الوضوء اذا اريد به القرينة لا مطلقا فينبغي ان لا يجب النية في الوضوء الا اذا كان اريد به القرينة لانه عبادة مع يعني ان الوضوء ليس بعبادة اذ العبادة فعل يأتي به المرء تعظيما لله تعالى تذلا وخضوعا والطهارة للاهلية للعبادة اي للصلوة فاندفع به ان النية

المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباعدة (وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضي الله تعالى عنه انه كان فيما انزل الشيخ والسيحة اذا زنيا فارجوهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن والمحسنة لان السيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايداء الزواني باللسان وامساكن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم كالأجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والأجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم الزيد عليه لا نهى زيادة الحكم في الشرع بالتعير الاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الأجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الأصل وأجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للأمر كما سبق في مباحث الأمر واما زيادة الأجزاء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتخير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احدهما هذين الاثنين (والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع أجزاء الأصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الأجزاء امثال الأمر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل أصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الأصل قال (الشافعي) زيادة الشرط والأجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الأصل ضم و (تقرير) للأصل (والنسخ) رفع و (تبديل له) فكيف يبعد ان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كن ادعى الف وخمس مائة فشهد شاهد بالف وأخبره وبخمس مائة (قلنا لان سلم ان الزيادة على الأصل تقرير له فانها تفيد رفع الأجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الأجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريرا) الأصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المقتضى للظن



الشرط في كل أمور به

قوله تعالى وما أمروا إلا

ليعبدوا الله مخلصين

والوضوء مأمور به

فتكون النية شرطاً في

الكتاب وبالخير المؤيد به

يعني أعمال بالنيات

منه

فان قيل قوله فاغسلوا

وجوهكم اخرج مخرج

جزاء الشرط تقديره

فاغسلوا وجوهكم

لقيام الى الصلوة الا يرى

ان قوله فمحرر برتبة

مؤنة اشتراط النية

عند التحرير في كفارة

القتل الخطاء ولم يكن

زيادة على النص قلنا

نعم كذلك لكن اشتراط

النية في جزء الشرط

اذا لم يكن شرطاً

لشرط آخر كما في

التحرير بخلاف الوضوء

لان الشرط يراعى

وجوده لا وجوده

قصد واعتراض قوله

فاغسلوا وجوهكم

امر بالوضوء لاجل

الصلوة لا مطلقاً

لانه على وزن قوله

جاء الشتاء فتأهب

اي فتأهب لاجل

الشتاء والوضوء لاجل

الصلوة لاجل التبرؤ

والعلم وغيره لم يكن النص

(على المتواتر) المفيد للعلم (والشهور) المفيد لطمانينة الظن (خلافاً له)

اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضاً جازت بهما كاذب اليه

في تخصيص العام (فلا يزداد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه الصلوة

والسلام \* انما الاعمال بالنيات \* كاذب اليه الشافعي (و) لا (الترتيب)

بقوله عليه الصلوة والسلام \* ابدأ وأبما بد الله تعالى به \* وبقوله عليه

الصلوة والسلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه

فيفسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كاذب اليه

ايضاً (و) لا (الولاء) اي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كاذب اليه

مالك بن ناري انه عليه الصلوة والسلام كان يوالي في وضوئه او بقوله

عليه الصلوة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به (على آية

الوضوء) متعلق بلا يزداد وهي قوله تعالى \* يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم

الى الصلوة فاغسلوا \* فان كلاماً من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى

معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه

كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض

باستراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه (واجيب بان النية انما ثبتت

بالنص لا غير لان التيمم بني عليها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعتراض

بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد واس كذلك بل هي

عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة

له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه (اقول الجواب ان الاصل في الشروط

المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط

النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأموراً بها اذا

دلت عليها قرينة فبشرط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان

شرطاً للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من

الثاني فانه وان كان شرطاً ايضاً لكن لما وقع التيمم جزءاً للشرط في قوله تعالى

\* وان كنتم مرضى الى قوله فتمنوا صعيداً طيباً \* علم انه ليس من الشروط

التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأموراً به بالضرورة فاشتراط

النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يبيّن عن

القصد فليأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا يزداد) (الطهارة) عن الحدث

على وجه يكون فرضاً كما قال الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام



الصلوة به فلزم اشتراط  
النية اجيب معنى الآية  
ايجاب وضوء يقع  
وسيلة الى الصلوة  
او ايجاب وضوء على  
وجوبه بارادة الصلوة  
لا يوجب وضوء مقرون  
بالنية ان يفهم من النظر  
ايجاب تأهب يقع  
وسيلة الى دفع مضار  
الشتاء او ايجاب تأهب  
حالة وجوبه الشتاء  
لا يوجب تأهب مقرون  
بالنية

فان قلت الامر يقتضي  
انتفاء الكراهة لانه  
استبعاد ولا كراهة في  
عبادة العبد ربه وهي  
لا تنافي الا بالطهارة  
وكانت من مقتضيات  
الكتاب قلت المحكي  
عن ابي بكر الرازي انه  
يقول الامر يتناول  
المكروه وشمس الأئمة  
وان كان لا يقول به  
لكن كراهة طواف  
الجنب والمحدث  
وصف في الطائف  
لا المعنى في الطواف  
الذي هو تعظيم بيت  
الله تعالى

فان قلت قد شرطتم  
الطواف بسبعة اشواط

الطواف بالبيت صلوة لان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)  
وهي قوله تعالى \* وليطوفوا بالبيت العتيق \* فان الطواف خاص  
وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلا فله يقتضي جوازه من المحدث  
والظاهر قاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد  
وهو نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد  
اجما فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى  
لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان  
والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بآيائه (والجواب  
انا لانسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخباره سهورة يجوز بها  
الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجوار بل لمكان النقصان  
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكرهية ولهذا يجبر بالدم  
بلا اعادة ان يجاز نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم في حق العدد وابتداء الفعل  
لامطلقا اما الاول فلان باب الفعل للبيان وذلك يحتمل العدد والاسراع  
فالمتحقق خبر الاشواط السبعة بآيائه لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على  
التكرار ونظيره قوله تعالى \* وان كنتم جنبا فاطهروا \* فانه مجمل من حيث  
احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجما فالاجماع بين  
الاجمال (واما الثاني فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعيينها الواجب شرعا مما منه  
فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدائها شرعا وهو غير معلوم فالمتحقق خبر الابتداء  
بآيائه فليتأمل (و) لا (الفاتحة و) لا (التعديل) اي تعديل اركان الصلوة  
(على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام  
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني السافعي وابو يوسف بقوله عليه الصلوة  
والسلام لا عرابي اخف في صلاته ثم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال  
من كل ما ذكر من النية الى التعديل ولم يقل على آية الصلاة لانها مجمل  
(بخبر الواحد) متعلق بلايزاد فيكون راجعا الى الكل (و) لا (الايان على  
الرقبة) في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم  
زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرقة لانها  
لا ثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي  
والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن  
ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل



أوليس هذه الزيادة  
على النص قلت بل  
بيان لان البناء  
في الطواف في قوله  
تعالى وليطوفوا بمحيط  
فالحق الخبر بياناً له  
سنة

أونقول هذه الزيادة  
ليست على وجه  
الغرضية بمعنى دفع  
الاجزاء بترك الزيادة  
على جهة الوجوب  
فيمكن النقصان بتركها  
كزيادة التعديل على  
الصلوة سنة

وكذلك قوله تعالى  
وامسحوا برؤوسكم  
يوجب مسح بعض  
الرأس لاجل الباء وهو  
مطلق بأي يادني  
ما يطلق عليه اسم  
البعض وقد قيدت  
بمقدار الناصية  
بالحديث فهو زيادة  
على النص والجواب  
هو بان الكتاب في المسح  
ليس بمطلق لان حكم  
المطلق ان يكون الاتي  
بأي فرد كان آتياً  
بالمأثور به كما في قوله  
تعالى فاقروا ما تيسر  
من القرآن فان الاتي  
ببعض أي ٣

فليس بالزيادة) التي يلزم منها التسخ لاننا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة  
والتعديل حتى يلزم التسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه تأثم تاركهما  
عدا ولا يلزم منه التسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية  
والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم لتوضي تركه لانه  
مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى  
اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلوة واقتضى  
سهوه جابراً وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على النقص  
عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا

### الركن الثاني فيما يختص بالسنة

(لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة  
بالسنة (وهي) أي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) أي  
قول المنسوب إلى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه  
الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى  
فعلاً او قولاً صدر من امته فلم يترك عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان  
صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتج الى بيانه اولا فقل  
(الوحي) في حقه عليه الصلوة والسلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على  
ثلاثة اقسام (الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام  
(من ملك يمينه) أي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى  
وتقدس وهو ما نزل عليه عليه الصلوة والسلام (بلسان الروح الامين جبرائيل  
عليه السلام كالقرآن) والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح) أي الرسول  
(بإشارته) أي بإشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه الصلوة والسلام  
ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها  
والثالث بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله  
تعالى \* ان يكلمه الله الاوحيا \* أي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال  
الله تعالى \* لتحكم بين الناس بما اراك الله \* والكل من الاقسام الثلاثة  
(منه) أي من النبي عليه الصلوة والسلام (حجة على الكل) من امته يجب عليه  
اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني  
(باطن وهو ما لا يتنازل بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم)  
مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم



٣ كان من القرآن  
كثالث القرآن اربعة  
او نصفه يكون الكل  
فرضا ما مورا به  
بخلاف المسح فانه  
لومسح على نصف  
الرأس او ثلثه لا يكون  
الكل فرضا بل الزائد  
على الرابع مستحب  
فيثبت ان الكتاب مجمل  
لامطلق والحديث  
بينه

يعني يلزم المساواة بين  
تبع الاصل وتبع التبع  
مع ثبوت التفاوت بين  
اصليهما وهي خلاف  
موضوع الشرع  
اختار لفظ السنة دون  
الخبر لانه شامل بقول  
الرسول عليه السلام  
وفعله وفيه ان الفعل  
غير مراد هنا لان  
الفعل لا يوصف  
بكونه امرا او نهيا  
او خاصا او عاما مع انه  
مباحث مشتركة  
بين الكتاب والسنة

م

٩ روى ان غنم قوم  
وقعت ليلا في زرع قوم  
فافسدت فتحاصموا  
عند داود عليه السلام

من الوحي ما اتى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل  
الخطأ فلا يجوز الا عند الجرح عن دليل لا يحتمله ولا يجوز بالنظر الى النبي عليه  
الصلوة والسلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته  
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل  
بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن  
لا عن الهوى وما القرآن الا وحي بوحيه الله تعالى اليه سلمنا سموله لغيره لكنه  
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى  
( وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز  
بالوحي فالصواب الاقتصار على النع ) وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمله  
القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال صحة الاجماع  
الذي سنده الاجتهاد ( وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار  
على الخطأ فلما لم يجوز ( وجوزة آخرون ) مطلقا كما لك والسافى وطامة  
اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه ( الاول  
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاصبروا ) والثاني  
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم  
قوم افسدت زرع جماعة فتحاصموا عند داود عليه السلام ٩ فحكم بالقيم  
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة  
غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يتفعلون  
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى  
تعود كهية يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء  
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل  
بالفصل ( الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل  
في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ( الرابع انه شاور اصحابه  
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب  
الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كانت لتطيب قلوبهم ولم يفعل برأيهم كان  
ذلك اذاء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جازله  
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى ( قلنا هذه الوجوه  
انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لامطلقا والنزاع  
فيه ( والمختار ) عندنا ( انه عليه السلام ينظر الاول ) يعني ينظر الوحي



٢ فحكم داود عليه  
السلام بالقسم لصاحبه  
الحرب فقال سليمان  
عليه السلام وهو ابن  
احدى عشرة سنة خير  
هذا ارفق بالفرسين  
ارى ان تدفع الغنم الى  
اهل الحرب يتفقون  
بالبائسها واولادها  
واصوا فيها ويدفع  
الحرب الى ارباب الشاة  
يقومون عليه حتى  
يعود كهيشة يوم  
افسدت ثم ترا دون  
فقال داود عليه  
السلام القضاء  
ما قضيت وامضى  
الحكم بذلك اما وجه  
حكم داود عليه  
السلام ان ضرر وقع  
بالغنم فسلت الى الجنى  
عليه كما في العبد الجاني  
واما وجه حكم سليمان  
انه جعل الانتفاع بالغنم  
بازاء ما فات من الانتفاع  
بالحرب من غير ان يزول  
ملك الملك من الغنم  
واوجب على صاحب  
الغنم ان يعمل في الحرب  
حتى يزول الضرر

الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو  
نزوله وخاف القوات في الحادثة (يعمل بالثاني) يعنى الاجتهاد لان الاول  
اصل في حقه عليه الصلوة والسلام (والثاني خلف ولا يصار الى  
الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود المساء فعليه ان يطلبه  
ولا يجمل بالتيمم ما لم يتقطع رجاءه عن الماء (والاول) يعنى الوحي الظاهر  
(اولى لاحتمال الثاني) يعنى الاجتهاد (الخطا وان لم يقرر عليه) القائلون  
بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده (فمنهم من لم يجوز)  
لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطا عليه لكننا مأمورين بالاتباع  
في الخطا والامة معصومة عن الاتفاق على الخطا لادلة الاجماع والمختار  
ان الخطا يجوز لقوله تعالى صفا الله عنك لم اذن لهم فانه يدل على انه  
اخطا في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطا بل ينبه عليه  
في الحال لما ذكرناه انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطا فاندفع بهذا التقرير  
ما قبل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم  
على الخطا على انا لانسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطا بل يرفع  
العزل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة وصواب  
مطلقا كما هو مذهب المصونة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على  
اجتهاده وعدم التوبة على خطائه (دليل على الاصابة) في اجتهاده (يقينا)  
فانه لو كان خطا لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى  
مخالفة الامة اجتهاده (بمخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جاز مخالفته

فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عليه الصلوة والسلام

اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول  
(بالنبي عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما ١ (كامل ان كانت  
الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول  
والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب  
عادة) وان جوزه اطرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط  
علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم انهم ولا لتباين  
اماكنهم لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظاننا او مجازفا  
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم  
كاخبار الحجاج عن واقعة صدهم (وسمى) هذا التعمم الكامل الاتصال

(المتواتر) يلتابع روايته واحدا بعد واحد (وهو) أي المتواتر (يفسد اليقين) فيكفر جاحده في الشرعيات ككفل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات والسجودات ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقه مما هو ودينه ودينه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لا يقتصر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأني منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام الحرمين لهم اولاه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانياته لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفية لازم بين (والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم به بالوجدان ان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كافي قضاي قياساتها معها) (وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشهور بالشئ الشهور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى ضرورى لاحتجابه الى توسط المزموم (و) اما (فيه) اى في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان اتابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لا في) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقول (ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط (المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمأنينة الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته وان كان المدرك يقينا فاطميناها زيادة اليقين وكالا كما يحصل للتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهد ها ٧ واليه الاسارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينا نهسا رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سيكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح

٤ والتقصان واما حكم المسئلة في شريعتنا ففسد ابي حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها سائق وقائد وضد السافعي يجب الضمان اى لا انهارا ٥ المتواتر والمشهور وخبر الواحد لان الخبر لا يخلو من ان تكون رواته في كل عصر قوما لا يتفق تواطئهم على الكذب او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل واية احاد في الاعصار الاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد مفرد

٧ وشهادتهم وتصديقهم ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد هاقان عامة اخبار الاحاد استهزت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا مفرد



(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر اولم يشتهر (وهو) اي خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط) معتبرة (في الناقل والمقول) وسيأتي بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون \* وله توجيهان (الاول انه امر الطائفة المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلو لا فائدة العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع) (الثاني ان العمل للترجيح وهو على الله تعالى محال فعمل على لازمة وهو الطلب الجازم فايحجب الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل (والسنة) فانه عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الاقارب لتبليغ الاحكام وايحجب قبولها على الانام وانه عليه الصلوة والسلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فاما الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم الصادق باتفاقهم ~~صك~~ القول المصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الاحاد حتى يدور (والمقول) فان الشهادة مع انها مظنة للنهية بالاتحاب والنبأ غرض وليست اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اول وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله ويفيد غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن \* يدل على استلزام العمل للعلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانفاء اللازم) وهو العلم فينتفي الملزوم (وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالدلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن

قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث ( الثاني  
 في شرائط الراوى ) التي اذا فقدت واحدة منها لا تقبل روايته ( وهى  
 اربعة ) الشرط الاول ( العقل الكامل وهو عقل البالغ ) على ما سيأتى في بيان  
 الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعنوه والصبي اما المعنوه فظاهر  
 واما الصبي فانه وان كان ضابطا كاملا التميز ربما لا يجنب الكذب لعلمه  
 بانه لا اثم عليه ( و ) الشرط ( الثانى الاسلام ) وهو صحة ق الايمان كما ان  
 الايمان بتصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر ينشوء بين المسلمين  
 وتبعية الابوين والدار والثانى كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا  
 بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والافرار به وادناه البيان  
 اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان تظهر امارته  
 كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمة الله عليه في صغيرة بين مسلمين  
 اذا لم تصف بعد الاستبصار حين ادركت بين من زوجها بل الثانى الا ان  
 فان في اشتراط التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستبصار بنعم وانما قال  
 ( وهو التصديق ) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب ( والافرار باسان  
 ولو اجمالا ) وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام  
 في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور  
 الدين ( و ) الشرط الثالث ( الضبط وهو ) مجموع معان اربعة الاول  
 ( حق السماع ) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ ( و )  
 الثانى ( فهم المعنى ) للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى  
 بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المتعسر في حقه سطره  
 المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل  
 مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة ( و ) الثالث ( حفظ اللفظ ) باستفراغ  
 الوسع له ( و ) الرابع ( المرافقة ) اى الثبات على الحفظ الى حين الادامقن  
 ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فتصرف في شئ منها ثم روى بتوفيق الله  
 تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يرجع الا به  
 فلا يظن بصديق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن  
 ( وظاهره ضبط معناه ) اى الكلام ( لغة وهو الشرط ) ههنا ولا هذا لم يكن  
 خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس ( وباطنه ضبطه )  
 اى ضبط معنى الكلام ( فقها ) اى من حيث تعلق الحكم الشرعى به

قال عليه السلام اذا  
 رأيت الرجل يعتاد  
 الجماعة فاشهدوا له  
 بالايمان معه



( وهو الكامل ) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به ( و ) الشرط الرابع ( العدالة وهي استقامة الدين والسيرة ) وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان فأصريثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الخرج ( وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار على الصغار فقد قيل لا صغيرة مع الاسرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغار الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتضيف بحجة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الارذال والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب غالباً فنجبر الفاسق المستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث ( الثالث في ) بيان حال الراوى وهوان عرف بالرواية ( وشهر بها ) فان كان ذلك المعروف بها ( فقهياً ) كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائسة ونحوهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ( تقبل ) الرواية منه ( مطلقاً ) اى سواء وافق القياس او خالفه وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله ٤ وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان يكون لخصوصية اثر او في الفرع مانع ( والا ) اى وان لم يكن فقيهاً كابي هريرة وانس رضى الله تعالى عنهما ( فترد ) روايته ( ان لم يوافق ) الحديث الذى رواه ( قياساً ) اصلاً حتى ان وافق قياساً وخالف آخر تقبل ذلك لان النقل بالمعنى كان شايماً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو منها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه الصلوة والسلام قال من اشترى شاة فوجدتها محملة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان ردناها امسكها وان سقطها ردها ورد معها صاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليك

٣ يعنى ان الخبر يقين  
باصله لانه من حيث  
كونه قول الرسول  
لا يحتمل الخطأ وانما  
الشبهة في عارض  
النقل حيث يحتمل  
الغلط والسيان  
والكذب والقياس  
محتمل باصله اى علة  
التي يبنى عليها الحكم  
فانها لا تتحقق يقيناً  
الابنص او اجاع وهو  
امر عارض ولا شك  
ان المتيقن الاصل  
راجع على محتمله

الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق  
شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت  
بالاجماع المتقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات الصين ( فان  
قيل ردهذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه  
فلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر  
ان تصرف في ملك الغير لا رضاه لان البائع انما رضى بمحلب الساة على  
تقدير ان تكون مالا للمشتري ثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا  
على صورة العدوان الصريح ( وان لم يعرف ) الراوى الا بتحديث او حديثين  
( فان لم يظهر ) حديثه ( في السلف جاز العمل بها ) ٩ اى روايته ( في القرون  
الثلاثة ) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة  
الرسول عليه الصلوة والسلام ( ان وافقته ) اى روايته القياس ليضاف  
الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرون  
الثلاثة ( لا بعدها ) اى بعد تلك القرون فان السق لما ساع فيها لم يجر العمل  
بتلك الرواية ( وان ظهر ) حديثه ( فيهم ) اى في السلف ( فان قبلوها )  
اى السلف روايته بان رزوا عنه وشهدوا بصحة حديثه ( اولم يطعنوا )  
في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان  
كاسبق ولا ينهم السلف بالتقصير ( وكذا ) يقبل حديثه ( ان اختلفوا فيه )  
بان قبل البعض ورد البعض ( مع نقل النقا عنه ) لا مطلقا بل ( ان واقف )  
حديثه ( قياسا ) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة  
قبل الدخول وتسمية المهر فضى عليه عليه السلام لها مهر مثل سائها  
فقبله ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ورده على رضى الله تعالى عنه ودروى  
عنه النقا كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم  
اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب  
العدة في الموت وام يعمل به الشافعى ٣ لمخالفته القياس عنده ( وان ردوا )  
اى السلف روايته ( ردت ) روايته كإروث فاطمة بنت قيس انه عليه الصلوة  
والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر  
وغیره من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ( الرابع ) بيان  
( الانقطاع ) اى انقطاع الحديث عن الرسول ( وهونوطان ) الاول  
( ظاهر وهو الارسال ) وهولاء خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

٩ وتقديرهما لا يجوز  
لانهما في القرن  
الرابع وهذا النزاع  
لا يخفى في العهد

٣ وذلك لان المهر  
لا يجب الا بالفرض  
بالتراضى او بقضاء  
القاضي او باستيفاء  
المعقود عليه فاذا عاد  
اليها المعقود عليه مالا  
تستوجب بمقتضى بلته  
بعضا كالوطلقها قبل  
الدخول بها



بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي واسطة بين الراويين منسل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعاً وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلاً والكل يسمى مرسل عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والسند من آخر (ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرنين) اي الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه عن عدل تدليساً واهل القرنين لا ينتهون بذلك واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من او اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلاف السافعي) رحمه الله تعالى وهو يقول اولاً ان جهالة الصنف تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانياً انه لو قيل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثاً انه لو جاز لم تكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعاً على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا تنهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة اولاً نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجرى ان المادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا نسلم الملازمة من فوائده معرفة مراتب الثقة لترجيح (واختلف المسايخ فيمن دونهما) اي قبول مراسيل من دون القرنين يقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فسو الفسق وتغيير مادة الارسال الا ان يروي الثقة رسالة كباروا مستندة كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل ارسال واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبّهة تمنع ايضا احتياطاً وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال

والمرسل من وجه هو  
ما ارسله محدث  
واستنده هو او غيره  
مفرد

الراوى والمستند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال ( في الصحيح )  
 وذلك مثل لانكاح الابوي رواه اسرايل بن يونس مسندا وشعبه  
 وسفيان الثوري مر سلا ( و ) النوع الثاني ( باطن وهو اما بنقصان  
 في انقل ) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني ( واما بالمعارضة  
 للاقوى ) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه ( صريح الحديث ) اى  
 كمعارضة حديث ( فاطمة بنت قيس ) ان الرسول عليه الصلوة والسلام  
 لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا ( للكتاب ) وهو قوله تعالى  
 ( اسكنوهن من حيث سكنتم ) الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان  
 قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من  
 وجدكم قبل القراءة السادة لا غير متواترة ولا مفيدة لقطع فكيف رد الحديث  
 بمعارضتها اقول القراءة السادة لا ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها  
 اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث  
 المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب ( و ) كمعارضة ( حديث القضاة  
 بشاهد ) وعين الحديث المشهور ( وهو قوله عليه الصلوة والسلام البينة على  
 المدعى واليمين على من انكر ) اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ  
 بلام الاستغراق يوجب الحصر ( او ) تعارضا لاصري بخابل ( دلالة ) وهو  
 فيما ( اذا شد ) الحديث بين الصحابة ( في البلوى العام ) اذ يستحيل مادة  
 ان ينحى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فانما لم ينقلوا الحديث  
 في تلك الحادثة ولم ينسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا  
 عما هو اقوى منه ( او ) اذا ( اعرض عنه الاصحاب ) فانهم الاصول في نقل  
 الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرايين دال انقطاعه  
 ووجود معارض اقوى منه ولا ينحى على الفطن المنتصف ان عبارة المتن  
 والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث ( الخامس في الطعن ) اعلم  
 ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان  
 انكاره بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او بالتردد او بالتأويل واما بالفعل  
 اما بالعمل بخلافه قل الرواية او بعدها او بجهول التاريخ او بالامتناع  
 عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحل الخفاء  
 عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح  
 جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن بوصف بالتصحة

وههنا ترجح بعض  
 محتملات الآية بالقراءة  
 السادة وليس فيه رد  
 الحديث بالقراءة السادة  
 كقوله تعالى  
 ان الاحتياط من باب  
 القراءة اقوى فلا قراءة  
 السادة ترجحان على  
 اخبار الواحد

مثل قوله عليه السلام  
 ابتغوا من اموال  
 النبي خيرا كيلا  
 ياكلها الصدقة فقد  
 اختلفوا في زكوة  
 الصبي ولم يرجعوا  
 الى الحديث فدل انه  
 غير ثابت او منسوخ



أوبالعصية والعداوة فشرع في بيان الأقسام وأحكامها على التفصيل فقال ( وهو ) أي الطعن ( أمان الروى عنه ففيها ) أي في نفي الروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا ( جرح ) الحديث المروى لكذب أحدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا تسقط عدالتها ٢ المتينة لأن اليقين لا يزول بالاشك كيثنتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث ( وتردده ) أي تردد الروى عنه سواء نفي ولم يصح عليه أو قال لا أدري ( وتأويله للظاهر ) يعني إذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد أوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل العام وتقييد المطلق ( فختلف فيه ) أما الأول فقال أبو يوسف زجه الله تعالى ترذده جرح واختاره الكرخي والسجستاني وسائر المتأخرين ( وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولا أحد روايتان ماله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة أنه عليه السلام قال إنما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهري وأما الثاني فذهب الكرخي وأكثر مشايخنا والشافعي إلى أنه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرت له لمجته وقيل يحمل على تأويله لأن الظاهر أنه لم يحمله إلا لفريضة معينة فيصلى الترجيح ( ولغيره ) أي تأويله لغير الظاهر كعيين بعض معاني الجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات ( رد الباقي ) من المحتملات لما مر أن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا لفريضة معينة ( وعمله ) أي المروى عنه ( بعدها ) أي بعد الرواية عنه ( بخالفها يقينا ) بأن كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لماعل ( جرح ) المروى لأنه محمول على وقوفه على منسوخته أو عدم نبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته أيضا ( لا ) عمله ( قبلها ) فإن عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ( ولا ) عمله حال كونه ( مجهول التاريخ ) أي لم يعلم أنه قبل الرواية أو بعدها فإنه لا يكون أيضا جرحا لأن حجية الحديث لا يسقط بالشبهة ( والامتناع عن العمل ) بالحديث ( كالعمل بخلافه ) وقدم حكمه ( و ) الطعن ( أمان من غيره ) أي غير المروى عنه ( فإن كان ) ذلك الغير الطامع ( صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فبحر ) اذ لو صح لما خفى عليه عادة فيحمل على السياسة أو عدم الوجوب أو الانتساخ مثاله قوله عليه السلام

٢ بأن خالف بقوله  
البسالة والنهاسون  
بالحديث أو لفعله  
أونسيان فقد سقطت  
عدالته لأنه لم يكن  
عدلا

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب بام اي حاكم زناء غير المحصن بغير  
المحصن وقوله عليه السلام اليب بانيب جلد مائة ورجم بالحجارة فان خلفاء  
الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر  
رضي الله تعالى عنه حين خلق من نفاء بالروم مرثدا ان لا ينني ابدا وقال  
رضي الله تعالى عنه كفي بالننق فتنة فعلم ان الننق من عمر ٨ كان سياسة لاعلا  
بالحديث فلا يننا فيه القول بالسسخ ولسا امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن  
قسمة سواد العراق بين الغنمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حين لم تكن  
حتميا فتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة (وان احتمل) الخلفاء  
(فلا) اي فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الباهني  
في الوضوء بالتحفة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وانما يعمل به ابو موسى  
الاشعري (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمعه) اي يجمع الطعن  
ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجرد روح او متروك او راويه غير عدل  
(لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون  
الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف  
فقهها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرطا والطاعن ناصح)  
لا متعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بفسر المتفق على كونه جرحا  
شرطا بل يجتهد فيه ولا يكون جرحا كالطعن بالاستكشاف من فروع الفقه  
في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن  
والضبط ولو كان الطاعن منهما بالعصية كطعن المحدثين في اهل السنة  
لا يسمع البعب (السادس في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها الخبر  
سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلوة والسلام اولى يكن والمراد خبر الواحد ولذا  
حصر المحل في الفروع والاعمال اذا لاعتقادات لا تثبت ما حار الآحاد  
لا يبنائها على اليقين (وهو) اي محل الخبر (اما حقوق الله تعالى) اعلم  
ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات  
او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا او فيه الزام  
من وجه دور وجه فشرع في بيان الافهام الخمسة واحكامها فقال  
(فابعادات) سواء كانت خالصة مقصودة كالصلاة والزكاة والحق  
ونحو ذلك او كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة بما خلا كفاره  
الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة النظر او معاونة تنبها كالعشر

لا يفتي أن عمر رضي الله  
تعالى عنه نني رجلا  
فخلق بالروم مرثدا  
خلف اي لا ينني احدا  
ابدا فلو كان انني احدا  
لمترك فعرنا ان ذلك  
يطريق السياسة



(ثبت بخبر الواحد بالسرايط) السابقة فاذا اعتبرت السرايط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيهما) اي في العبادات لا تنفاه بعض السرايط (وان قبل) خبرهما (في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالحرى) اي بشرط انضمام الحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاستراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاجبتا انضمام الحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا خرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا) يقبل خبر (الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اي في الاحاديث والديانات لا تنفاه الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن ابني يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبيئة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير معز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندري بالشبهة وانما ثبت بالبيئة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه بخبر الواحد على ثبوتها بالبيئة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس بالسرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فافية الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط ككشهادة القابلة (بشرايط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الازام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتليس (وما لا ازام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات واما شبه ذلك يثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا ازام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في استراط العدالة في هذه الامور غاية الخرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاسغال والعدول لا يتصبون دائما للمعاملات الخبيثة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها

٩ وفيه لزوم عدم قبول  
رواية قتلة عثمان  
رضي الله تعالى عنه  
ومن مال البيه وقد  
اجعوا على قبوله  
ولهذا لم يوجب  
ابو حنيفة رضي الله  
تعالى عنه الحد في  
اللوطة بقوله اقلوا  
الفاعل والمفعول

غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه كمرل  
 الوكيل وجبر المأذون وفسخ السرقة والمضاربة ووجوب الشرايع  
 على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود لاسائر الشروط  
 (اما العذر او العدالة عنده) اي عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا)  
 اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكلا لا اورسولا (فلا) يشترط العذر  
 او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول  
 يقومان مقام الموكل والمرسل فنقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط  
 الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضول وانما  
 اتفق باحد الامرين عملا بالسببين (وقالا هو) اي القسم المألف الذي  
 فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام  
 فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المصالحات والضرورة مشتركة (فلنا  
 فيه الغاء شبه الزام البحث) (السابع في نفس الخبر وهو) انداع (اربعة)  
 الاول (ما علم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم  
 عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايثار به <sup>٣</sup> قال الله تعالى وما آتاكم  
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)  
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال بده باللسان (و) الثالث (ما احتملها)  
 اي الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانفاء المرجح  
 (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب  
 باعتبار تعاطيه مخطور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مداواه الاصل  
 ويحتمل الكذب لاحتمال تساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى  
 بفسق الخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى  
<sup>٤</sup> يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يترجح صدقه)  
 على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جاب  
 صدقه راجع لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وسهوته بامتاعه عما  
 يوجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود  
 ههنا هذا النوع (وله) اي لهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة  
 ورخصه الطرف الاول (طرف السماع وعزمته ان يقرأ على اليه) (ث)  
 فقول اهو كما مرأته ويقول نعم (او يقرأ) الحديث (عكك والاول) وهو  
 ان تقرأ على الحديث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للشيعة) فانهم

ثم فان قلت النبي عليه  
 السلام سها في صلاته  
 قلت المراد انه لا يقرأ  
 على السهو والغلط  
 فيه



قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك  
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو واما في غيره فلا على ان  
رعاية الطالب اسد مادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطريقين  
واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه ( والكتاب والرسالة من الغائب  
كالخطاب ) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون محتوما  
بختم معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى  
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان  
الى ان يقول عن النبي عليه الصلوة والسلام ويذكر متن الحديث ثم يقول  
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان  
يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن  
فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل  
منهما كالخطاب مشافهة شربا وعرقا ( اما الاول فلان النبي عليه السلام  
ماور يتبلغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما ) واما الثانى  
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة  
وعدوا مخالفهما مخالفا للامر ( ورخصته ) اى رخصة السماع بان  
لا يكون فيه استماع ( الاجازة ) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك  
ان تروى عني هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول  
اجزت لك ان تروى عني جميع ما صح عندك من مستوعاتي ( والمناولة )  
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سمعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي  
وسمعي عن شيخني فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا والمناولة  
لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدهما  
بعض المحدثين تأكيد للاجازة ( والمجاز له ان علمه ) اى ما في الكتاب ( صحة )  
الاجازة ( والا فلا ) تصح ( قيل فيه ) اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا  
لم يعلم المجاز له ما في الكتاب ( خلافا لابي يوسف كما ) له خلاف ( في الكتاب  
الحكمي ) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال  
سمس الاثمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لاتصح بالاتفاق لان ابا يوسف  
انما استحسّن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مستثناة على الاسرار عادة  
ولا يريد الكتاب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرها وذا لا يوجد في كتب  
الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة

تحمّل الأمانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط وعزمته  
الحفظ) أي حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (إلى) وقت (الاداء)  
وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت  
روايته (ورخصته الكتاب فان نظرت في الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة)  
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب  
(الآن عزيمة) وان كان في اول الزمان رخصة (والا) أي وان لم يكن  
متذكرا (فلا) يكون حجة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلا فلا يعمل به  
راوي الحديث ولا قاض يحد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد  
يرى خطه في الصك لان الخط بسببه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط  
من غير تذكر قال (أبو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل في الحديث  
والسجل ان كان في يده) الا من عن التزوير سواء كان بخطه او خط  
رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا  
التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما السجل فان  
القاضي لكثرة استغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده امن  
عن التزوير فيقبل (والا) أي وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يحل  
العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) لقلية التزوير  
فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا  
عرف) أي اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط في غالب  
العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق  
أبا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) أي يجوز العمل به  
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة  
استحسننا لتوسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرق الاداء  
وعزمته النقل) أي نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل  
بالمعنى) وهو ان يؤدي بعبارة معني ما فهمه عند سماعه (ومنه بعض)  
أئمة الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام نضرا لله امرأ سمع منا مقالة فوطاها  
واذاها كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو  
افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة  
اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع  
ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع



ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز فإيته أنه دماء للناقل  
باللفظ لكونه أفضل ولا نزاع في الأفضلية وعن الثاني بأن الكلام في غير  
جوامع الكلم ونظائرهما فإن الحديث في النقل بالمعنى أنواع (ففيما فوق  
الظاهر) أي النص والمفسر والمحكم (بجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة)  
فإنه لما لم يشبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان إذا نقلت بعبارة  
أخرى (وفيه) أي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة يحتمل  
المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لأنه يقف على المراد منه فيقع  
الامن عن الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزاً وتحت  
معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر  
ولا ضرار في الإسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى أن كانت  
ظاهرة المعنى إذا كان الراوي جامعاً للغة والفقه قال سمس الأئمة والأصح  
عندي أنه لا يجوز لأنه عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى أنه  
قال عليه السلام أثبت جوامع الكلم أي خصصت بها فلا يقدر أحد  
بعده على ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في أقسام الخفاء)  
أما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف إلا بتأويل وتأويل الراوي  
ليس بحجة على غيره كالتقياس وأما في الجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على  
معناها والنقل بعد الوقوف (مطلقاً) أي سواء كان الناقل مجتهداً أو لا

### فصل

في بيان حكم (فعلة القصدى) قيد به لان ما وقع لاعتقاده قصد كما يحصل  
في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهي اسم لفعل  
حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح  
قصد به فلم يوجد القصد فيها إلى عينا بل إلى أصل الفعل بخلاف  
المعصية فإنها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الأنبياء عليهم السلام  
بخلاف الزلة فإنها تصدر عنهم وإن لم يخل من بيان أما من جهة الفاعل  
كقوله تعالى أخبراً عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل  
الشیطان أو من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه واذن به  
البيان البتة لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطمع) كالأكل والشرب  
فإنه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان الجمل) فإنه تابع للمبين في أي صفة  
كان المدين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب  
الضحى والتعبد وإباحة الزيادة على الأربع في النكاح فإن الشريعة تنافي

٦ مثال المشكل قوله  
عليه السلام إن الله  
خلق آدم على صورته  
وقوله رأيت ربي امرئاً  
الحديث

الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلوة والسلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه الصلوة والسلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فامته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهة واماننا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأمى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلانية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما دى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبي عليه السلام فاذا قام بحمل على ما يفيد لان الاصل يعدل عنه بالصارق (والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لآبراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر

### فصل في تقريره

اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه الصلوة والسلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) ان كان مما (علم انكاره) اى انه منكروه وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال (كذب هاب كافر في كنيسة فلا اثر لسكوته) ولادلالة له به على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يحز لزم ارتكابه عليه السلام بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبصار معه ادل منه) اى استبصار الرسول مع سكوته وعدم الانكار ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة في اثساب التسبب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبسر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا لاشافعية استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام



في السب غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى  
المقام من الجأزان يكون الملتفت اليه ههنا نفس نبوت النسب لا طريقه  
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبصار لحصول المقصود  
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المجتهد فان النزاع معه  
في طريق المطلوب قيل على ان القباة تجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره  
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبصار لا يناسبه  
بل ينافية \* تذييل \* لما كانت هذه المساحة تابعة للكتاب والسنة  
ارد فهمها بها وسماها تذيلا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام  
وامته هل كانوا متعبدين بسرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل  
شريعة تثبت لنبى فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم  
دليل السخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي  
وقبل ان شريعة كل نبي تنهى بوفاته او بعث نبي آخر الا ما  
لا يحتمل التوقيت والسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل  
على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انساخه  
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يرفقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية  
المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر  
مشايخنا الى انها (لزمتنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى  
اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسوله عليه السلام  
مالم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية  
والورث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما  
اشراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اباها سواء  
نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذلوا لكان رسولنا  
رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده  
لا يخفى كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية في يد  
عمرانهوكون اتم كما نهوكت اليهود والنصارى والله لو كان  
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي (والدليل على ان المذهب هذا احتجاج  
محمد رحمه الله تعالى في جواز القصة بطريق المهابة بقوله تعالى \* لها شرب  
والكم شرب يوم معلوم \* واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر  
والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير

قيل لا يجب بل لا يجوز  
تقليد الصحابي  
في فروع الدين قياسا  
على عدم جوازه  
في اصوله وفيه نظرا  
اذ الفصل قد يستقل  
بالاستدلال على الصانع  
وصفاته تعالى بخلاف  
الاحكام الفروعية فان  
العقل قد لا يهتدى  
اليها فيحتاج الى  
التقليد

الصحابي تقليد ) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره ( فيما شاع بين الاصحاب وسلموه ) لانه حينئذ يحل محل الاجماع ( لا فيما اختلفوا فيه ) فانه ليس بحجة على غيره بل تجوز مخالفته ( اجماعا ) قيد للحكمين معا ( واختلف في الجهول ) وهو ما لم يعلم فيه اتفاقهم واخلافهم ( فقل لا يجوز ) تقليدهم لانه قد ظهرت الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم ( وقيل يجب ) تقليدهم ( مطلقا ) اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأى منهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه الصلوة والسلام في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فهذه المعاني يترجح رأبهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم ( وقيل ) يجب تقليدهم ( فيما لا يدرك بالقياس ) اذ لا وجه له الا لسمع او الكذب والثاني منتهى واما اذا ادركه فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب ( والتابعي قبل مثله ) اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ( ان ظهرت فتواه في زمنهم ) اي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والسعي والخبزي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم ( وقيل لا ) اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي ( هو الظاهر ) اي ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية الزوادر

### الركن الثالث في الاجماع

( وهولغة ) لعنيين الاول ( العزم ) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيه صور من واحد ( و ) الثاني ( الاتفاق ) يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا ( وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام ) المراد بالاتفاق الاسراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره وبين امة محمد عليه الصلوة والسلام ليجرح اتفاق مجتهدي السرايع



السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال  
من المجتهدين معناه زمان ماقبل او كثر وفائده الاحتراز عما يرد على من ترك  
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يمتنع اتفاق جميع  
المجتهدين الاحيئذ ولا يمتنع ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به  
انسب بالتعريفات (على حكم شرعي) خرج الاتفاق على حكم غير  
ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس  
ماضيا كما حوال الصحابة او مستقبلا كما حوال الآخرة واسرط الساعة  
فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل  
اليقين به فالاعتماد عليه والا فن قيل الدينيات التي يحصل بالاجماع  
القطع فيها كفضل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره  
من الاعتقادات (ويمكن هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض  
الشيعة قالوا اولان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم  
لانشارهم في الافطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة  
(وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل مادة فاغنى عن الاجماع وان كان  
عن ظني فمتنع لاختلاف القرايع والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد  
في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع  
الاتفاق في الدقائق لافي الظن الجلي (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا للبعض  
قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا  
عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه  
او خوله او امسه في مطبوعة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع  
عن الباقيين (وجوابه انه تنسبك في الضروري للقطع باجماع الصحابة  
والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا المحصورين مشهورين  
دينين ولم يرجع منهم واحد والا لاشهر (و) كذا يمكن (نقله) اي  
نقل الاجماع ممن يعلم (الى الخنج به) خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد  
القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة  
مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى  
ان يتصل بالحنج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول البناء  
تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجتمعوا على  
تقديمه على القاطع والاعراضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعني ان الاجماع حجة  
قطعية عقلا لانه لو لم  
يكن حجة قطعية لم  
يجتمعوا على تقديم  
الاجماع على الدليل  
القاطع وقد اجتمعوا على  
تقديمه على القاطع والا  
اي وان لم يجتمعوا على  
تقديم الاجماع على  
القاطع بل اجتمعوا على  
تقديم القاطع عليه  
لعارض هذا الاجماع  
اجماعهم على ان غير  
القاطع لا يقدم على  
القاطع وهو غير محال  
ر

وهو محال عادة (ونقلا) فان الاساديت الصحيحة قد دلت على ان شريعة  
 نبينا عليه الصلوة والسلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم  
 بان اتفقوا على حطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع  
 الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى  
 صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى ﴿ اليوم اكملت لكم دينكم واتممت  
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً ﴾ الآية دلت على ان شريعته  
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق  
 الوحي الصريح تبقى مهملات فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم  
 على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه سوت لا ادري من البعض  
 لجواز دراية الآخر (وركه الاتفاق والعزيمة فيه) اي في الاتفاق (ركم  
 الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الامع قرينة  
 تدل على الرايد لا الوجوب لما روى عبيدة بن السلماني ما اجمع اصحاب  
 رسول الله عليه الصلوة والسلام كاجتماعهم على الاربع قبل الطهر  
 (والرخصة) في الاتفاق (نكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقيين بعد ما وغه)  
 اي بلوغ نكلم البعض او عمله الى الباقيين (و) بعد (مضي مدة التأمل) وجه  
 كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى  
 الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على  
 ان السكوت عند التعرض او الاستهارة المنزل منزله وقت المناظرة وطلب  
 الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذا ساكت عن الحق شيطان  
 اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف  
 الشافعي رحمه الله تعالى في) القسم (الاخير) فان المهور عنه انه  
 ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل او للتوقف بعده  
 لتعارض الادلة او للتوقير والاهمية او خوفا العتة او اقصاء حقيقة  
 كل مجتهد فيه او ككون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما  
 كما سكت علي حين سارور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سئل  
 فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم  
 حتى سأل فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس رضي الله تعالى عنهما  
 ما يمنعك ان يخرج عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة  
 رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون



بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادةهم كما قال عمر رضي الله تعالى عنه حين نهى المغالاة في المهر فقالت امرأة ان الله تعالى يعطينا بقوله وآتيتم احديهن قنطارا و يمنعنا عمر كل اقله من عمر حتى المخدرات في الحبال وسكوت علي في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والمنوع ما فيه القوت او المحول علي ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن البناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر اليه الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو لكف عن المناظرة لانها غير واجبة لاعتبار بيان مذهب (واهلة) اي اهل الاجماع ومن هو ينقصد باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول القلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحتز عن الفعل الباطل لا يحتز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقمع ما يمتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظمور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام اولا وبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن طالبا به فان كان لعدم البالات فهو ماجن ولا عبرة لقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة (وشروطه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجماع الامة فابق منهم احد يصلح للاجتihad مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ و يصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا يكفي العترة) اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه الصلوة والسلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحد والقاضي ابي حازم منا (ولا اهل المدينة) خلافا لما لك رحمه الله تعالى (لا كونهم) اي الكل عطف على الاتفاق الكل (صحابة) فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

لو اعتبر اجماع غيرهم لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا  
يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند  
من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة) لانهم  
ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه  
كما يحكي وذا دليل اعتباره وقبل لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون  
حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكعالة المعتبرة  
(ولا بلوغهم) اي الكل (عدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض  
العصر) اي عصر المجتهدين فانه ليس بشرط لانقضائه ولا جيته وهو الاصح  
من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فواتفتوا ولو حينما لم يحزن  
لا حد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع والمشرطين  
اولا ان الاجماع باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل  
وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض يناقض الاستقرار وثالثا ان ابتداء  
الانقضاء برأي الكل فكذا بقاءه لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع  
فلا يسبق مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانقضاء اذا تفرق  
مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ايس دافعا فكيف يكون  
رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا لاحق)  
اي لا يشترط لاجماعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان  
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف  
بينهم هل يجوز ان بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند متابعينا  
انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان الاعتبار اتفاق مجتهدي  
العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم  
وقوله معتبر لدليله لالعيه ودليله باق وثانيا في تصحيح هذا الاجماع  
تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجة اتفاهم كرامة  
اهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع  
بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد  
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة  
للعمل الى زمان حدوث الاجماع الراجع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس  
باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا  
اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)



اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فينشذ يكون الخلاف السابق ما اذا  
 الاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف باصحابه وانما يستقيم عند  
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واعلم ان محل  
 الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالاً  
 او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد (ومنها  
 عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان  
 في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول  
 بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه (ومنها عدة الربوا في غير النكاح القدر مع  
 الجنس او الطم أو الادخار معه ويشتركان في ان لا يربوا الا مع الجنس  
 فالقول الرابع بعدة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه لا (ومنها  
 خروج النجس من غير السيلين يوجب تطهير المخرج عند الشافعي  
 او الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما  
 يرفع المجمع عليه ووجوب تطهيرهما لا (واما التعدد فالقولان اما  
 الوجود في الكل او العدم في الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها  
 السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس  
 بفسخ والفسخ ببعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكنكث الكل للام  
 في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بكنكث الكل  
 في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد (واما الوجود في البعض  
 مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر  
 كما قضية الخروج من غير السيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي  
 فشمول وجود النافضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود  
 في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم  
 لصاحب مذهب آخر بجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي  
 رحمه الله تعالى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث  
 لم يقل به احد (والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده)  
 اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجروا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزام  
 رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما  
 اتفقوا عليه كاصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق  
 اجماعاً اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء

بالاشهر يجمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان  
الجد واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا كما في الصور الاخر  
فان في كل منها ليس الامتخافعة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه  
(ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث  
(والمجوزين) لاحدائه (اطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المانعين  
للتالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه  
لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على  
عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل  
لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول  
بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدهما والمتى القول بتنقيحهم لا يمان به رضوانه  
والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافق في جميع المسائل  
وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة  
فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا  
والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع من فاجيب  
بانه دلائل مالم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالمنوع مخالفة  
ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن  
سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر  
ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق  
(فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا  
(غير مفيد) بل الشان في التمييزين الاستلزام وعدمه على ان التمسك بعدم  
القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمارة ان كان  
ثابتا يثبت في الحل ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب  
ما قيل الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا  
وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة في احدي  
المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الزام  
(واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشتراك  
القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كما استراك القول  
بارث الجد مع الاخوة استقلا لا والقول بارث معه مقاسمة فارث الجد  
وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا استراكا



في واحد اعتباري كاستراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية  
الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي  
ليس بشري كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه  
الذات كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث  
(وحكمه) اي الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض  
(يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض  
كالآية المسأولة وخبر الواحد (فيكفر جاحده) اي منكر حجية الاجماع  
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل بكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة  
كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولا بد له) اي الاجماع (من سند)  
اي دليل او اشارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع مادة  
ولان الحكم الذي يتعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل  
وقد ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع  
فلم يبق له او لحجته فائدة (قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند  
وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم لزوم اذفادته حرمة المخالفة  
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك) واعلم  
انهم اختلفوا في سنده فقييل يجوز ان يكون ظنيا كلفاس وخبر الواحد  
وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا  
معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل  
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق  
عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال  
قلت (وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظني) فان ما سنده قطعي ليس  
بمستقل بالحجة (ونقله) اي الاجماع (اما بالتواتر او بالنسبة او بالاتحاد واقوى  
التواتر اجماع الصحابة اذا انقضوا) حتى اذا لم ينقضوا لم يكن الاجماع  
اتفاقية كما مر (فهو كالآية) القطعة الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده  
ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه  
(ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرد فيه خلا فهم فهو  
كالسهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف  
فيه) كلاجماع على ما فيه خلاف سابق اورجوع من البعض لاحق  
(فهو كما الصحيح من) اخبار (الاتحاد) لا يضل جاحده ايضا



لا يعني اننا لو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ ولا شمول له ﴿ ٢٣٤ ﴾ للقياس فلا يثبت به اشارة لك

### الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التقدير) يقال قاس النعل بالنعل اي قدر به وجعله مساويا للآخر  
ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلته  
القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى تضمنين معنى الابتداء (وشرعا  
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة  
لان القياس مظهر لاثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله  
تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين  
ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلمه  
لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليستل وجودي  
الموجودين كما يقال في شبه العمد عدم عدواني فيقتض به كما في المحرود  
وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتض به كالعصا الصغيرة ووجودي  
المعدومين كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في ان بولي عليه  
وكعدميهما بالجنون على عدمه بالصغر في ان لا يل على غيره (بارأي)  
متعلق بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد (وهو  
حجة) اي دليل مظهر كما يسره تعريفه (بالكذب) وهو قوله تعالى فاعتبروا  
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو تناول القياس او ينوا من  
قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليها هو اعمال الرأي في المعاني  
النصوصة لانه حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مستل  
على هذه المعاني فيدرج تحت المأمور به (واعترض عليه اولاً انه ظاهر  
في الاتعاظ لغلبة فيه ومنه العبرة وصحة نفيه عن قاييس لم يتعظ بامور الآخرة  
ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعية لثبته على مخربون بيوتهم  
ولاشك في ركاكة ان يقال مخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر  
في النصوص العلة بدلالة السياق (وانما ان الامر يحتمل غير الوجوب  
ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجويز فظن  
وجوب العمل به في غاية الضعف) واجب عن الاول بان الاتعاظ معلول  
الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاعتظ والغلبة ممنوعة وصحة التثني لوسلت  
انما هو بطريق المجاز من قيسل صم بكم عي لاخلال اعظم مقاصده  
ثم العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب فيمثل العقلي والشرعي والمنصوص  
العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات  
او في النصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به

يقول انه ان لم يثبت به  
اشارة فانه يثبت به دلالة  
وطريقها انه تعالى  
ذكر عقوبة قوم بناء  
على سبب هوا غزارهم  
بالقوة والشوكة ثم امرنا  
بالاعتبار فكف عن  
مثل ذلك السبب  
لئلا يترتب علينا مثل  
ذلك الجراء فلما ادخل  
فاء التعليل على قوله  
فاعتبروا جعل القضية  
المذكورة قبل الامر  
بالاعتاظ علة لوجوب  
اسم الاعتاظ وانما  
يكون علة باعتبار  
قضية كلية هي ان كل  
من علم بوجود السبب  
يجب عليه الحكم  
بوجود السبب حتى  
لو لم نعدر هذه القضية  
الكلية لم يصدق التعليل  
لان التعليل انما يكون  
صادقا اذا كان الحكم  
الكل صادقا فاذا ثبتت  
هذه القضية الكلية  
ثبت وجود القياس  
في الاحكام الشرعية  
بان يقال كل من علم  
بوجود السبب يجب عليه  
والحكم بوجود السبب  
في الاحكام



الشرعية وهما المعنى

يفهم من لفظ الفاء التي  
هي للتعليل من غير  
اجتهاد فيكون دلالة  
النص لاقياسا فلا يلزم  
الدور اعني اثبات  
القياس بالقياس  
ودلالة النص مقبولة  
بلا خلاف وانما الخلاف  
في القياس الذي يعرف  
فيه العلة بالاستنباط  
والاجتهاد

وحديث معاذ مسهور  
ثبت به الاصول وهو انه  
عابه السلام لمابعثه  
الى اليمن قال له بم تفتي  
قال بكتاب الله قال فان  
لم تجد في كتاب الله قال  
افضى بسنة رسول الله  
قال فان لم تجد فيها قال  
اجتهد برأبي فقال  
الحمد لله الذي وفق  
رسول رسوله بما رضى به  
رسوله ولولم يكن القياس  
بحمد لانكره ولم يحمده الله  
وجواز ذلك لما اذا  
كان باعتبار اجتهاده  
ثبتت في غيره بدلالة  
النص وقال عليه السلام  
حكمت على الواحد  
حكمت على الجماعة

لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما ينسحب به فاء التعليل الدالة على  
ان القضية المذكورة قبل الامر بالانعاض علة الوجوب للانعاض بناء على  
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس  
الشرعي ( قبل فيه نظرا لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي  
العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الانعاض هو القضية السابقة  
فاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل  
من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك  
مما يستك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه  
يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة ( اقول قد صرحوا في تحقيق  
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على  
العلة وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون  
الدلالة مما يعرفه عارف الامة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون  
مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا  
لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من  
تكرار السبب ( والسنة ) كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابي مسعود  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقنوها الامة بالقبول فصح التمسك  
بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلًا وقد قال عليه الصلوة والسلام  
حكمت على الواحدة حكمت على الجماعة ( والاجماع ) فان الاثر قد روي عن  
عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين  
ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال  
( ونفاه ) اي القياس ( الظاهرية فبعضهم ) نفاه ( مطلقا ) بمعنى انه ليس للعقل  
حل النظر على النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات  
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج ( وبعضهم ) نفاه ( في الشرعيات )  
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه  
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب  
داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى  
في المدلول ( اما الكتاب فكقوله تعالى \* تبارك الذي لا يلهي ولا يلهي ولا يلهي  
الا في كتاب مبين \* حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة  
او اشارته او دلالاته او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله



٩ يعني أن العمل بالاستصحاب أي بالأصل عمل بلا دليل لأن وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فإن الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود فلا يفيد الاستصحاب في الإثبات وإنما يفيد في الدفع فإنه بجده لا تانقطع بكثير من الأحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع عدم الدليل عليها إلا أن الأصل في الوجود الوجود حتى يظهر دليل العدم ونجده على الأصل في المعلوم العدم حتى يظهر دليل الوجود منه  
 ١٠ هذا هو الحكم انفرد به بخزيمة وقصته ماروى أنه عليه السلام اشترى ناقة من أعرابي وأوفاه الثمن وانكر الأعرابي الاستيفاء وجعل يقول هم شهيد فقال عليه السلام من يشهدني فقال خزيمة أنا أشهد بأمر رسول الله أنك أوفيت الأعرابي ثمن الناقة

تعالى قل لا جد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا تبيان لا بلفظه فقط بل قطعاً وتارة بمعنى جلياً أو خفياً فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فإن بعض الأشياء يكون فيه لفظاً وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجوداً فيه لفظاً وفي المقيس معنى ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معاً والعمل بالاستصحاب ٩ عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ وأما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امرئ بني إسرائيل مستقيماً حتى ظهر فيهم أولاد السبأ فقاموا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرايع أو السبب الذي يقصد به رد النصوص كقياس إبليس أو مجرد اعتبار الصورة كاستصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك وأما المعنى في الدليل فهو أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منه فيما صوابه راجع والخطأ مرجوح ولا تعطلت الأسباب النبوية كرجح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب) وأما المعنى في المدلول فهو أن الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثانية بال شهادة قلنا جاز ذلك بأذنه فإن جهة القبلة لأداء محض حق الله تعالى بلامرية ومع ذلك أجاز العمل بالرأى أما لتحقيق الابتلاء وأولاه غاية ما في وسعنا فكذا في الأحكام (وله) أي للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الأشياء فإن الشيء لا يوجد إلا عند وجود شرطه ولا يقوم إلا بركنه ولا يخرج عن العيب إلا بحكمه إذا لم يفد حكمه ينفو كالبيع المضاف إلى الحر ولكونه مما يحتاج به قد يدفع (أما شرطه فإن لا يكون الأصل مختصاً بحكمه بالنص) أي لا يكون المقيس عليه منفرداً بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اخضع خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسب وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ الآية فإنه تعالى لما أوجب على الجميع مراعاة العدد لم منه نفي قبول شهادة الفرد فإذا ثبت بدال في موضع كان مختصاً به وإنما اشترط هذا



فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ تَشْهَدُ ﴿٢٢٧﴾ لِي وَلَمْ تَحْضُرْنَا فَهَالَ بِأَرْسُولِ اللَّهِ أَنَا نَصَدَّقُكَ

فَمَا تَأْتِيَنَا بِهِ مِنَ السَّمَاءِ  
أَفَلَا نَصَدَّقُكَ فِيمَا  
تُخْبِرُنَا مِنْ أَدَاءِ ثَمَنِهَا  
فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ  
شَهِدَهُ خَزَنَةٌ فَحَسِبْ  
فَجَعَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
شَهَادَتَهُ كَشَهَادَةِ  
رَجُلَيْنِ كَرَامَةٍ وَتَفْصِيلًا  
عَلَى غَيْرِهِ حَتَّى لَا يَثْبُتَ  
هَذَا الْحُكْمُ فِي شَهَادَةِ  
غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ فَوْقَهُ  
فِي الْفَضِيلَةِ كَالْخُلَفَاءِ  
الرَّاشِدِينَ وَأَمَّا اخْتِصَافُ  
بِهَذِهِ الْكَرَامَةِ مِنْ بَيْنِ  
الْحَاضِرِينَ لَفَهْمُ جَوَازِ  
الشَّهَادَةِ لِلرَّسُولِ بِنَاءً  
عَلَى أَنْ يُخْبِرَهُ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ  
بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ ٣  
وَأَمَّا لَا يَثْبُتُ اللَّغَةُ  
بِالْقِيَاسِ لِأَيِّنِ الْحَقِيقَةِ  
وَالْمَجَازِ إِنَّ الْمَعْنَى قَدْ لَا  
يَرَاغِي فِي الْوَضْعِ  
كَوْضَعِ الْفَرَسِ وَالْأَبْلِ  
وَنَحْوَهُمَا وَقَدْ يَرَاغِي  
كَافِي الْقَارُورَةِ لَكِنْ  
رِعَايَةُ الْمَعْنَى أَيْهَا هِيَ  
لِلْوَضْعِ لَا لِلْحَقِيقَةِ  
الْإِطْلَاقِ حَتَّى لَا تَطْلُقَ  
الْقَارُورَةُ عَلَى الَّذِي  
تَقَرَّرَ الْمَاءُ ٤

لَا يَكُونُ الْقِيَاسُ مَبْطُلًا لِلنَّصِّ (وَأَنْ لَا يُعَدَّلَ بِهِ) أَيْ بِالْأَصْلِ الْقِيَاسِ  
عَلَيْهِ (عَنْ سَنَنِ الْقِيَاسِ) وَطَرِيقُهُ (بِأَنْ لَا يُعْتَلَّ مَعْنَاهُ) وَعَلْتُهُ (كَالْمَقْدُورَاتِ  
الشَّرْعِيَّةِ) مِنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ وَخُصُوصِيَّةِ الْكُفَّارَاتِ أَوْ يَسْتَنِي عَنْ  
سَنَنِ كَأَكْلِ النَّاسِ لِلصَّوْمِ فَالْقِيَاسُ قَوَاتِ الْقَرَبَةِ بِمَا يَضَادُّهَا وَيُهْدِمُ رُكْنَهَا  
كَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْفَطْرُ مِمَّا دَخَلَ إِلَّا أَنَّهُ خَرَجَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
نَمْ عَلَى صَوْمِكَ إِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ (أَوْ) شَرَعَ ابْتِدَاءً (وَأَتْنِي نَظِيرَهُ)  
فِي الشَّرْعِ سِوَاهُ كَانَ (بِمَا ظَهَرَ مَعْنَاهُ) كَرُخْصِ السَّغْرِ لِمَعْنَى الْمَشَقَّةِ (وَلَا)  
كَضَرْبِ الدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَلَا جُنَايَةِ لَهُمْ وَ(أَنْ يَكُونَ الْمَعْدَى حَكْمًا  
شَرْعِيًّا) أَذَلُّوَكَانَ حَسْبِهَا أَوْ لَوْ يَأْتِي لَمْ يَجُزْ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ اثْبَاتُ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ  
لِلْمَسَاوَةِ فِي عِلْتِهِ وَلَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِذَلِكَ ثَابِتًا (بِأَحَدٍ) الْإِدْلَةُ (الثَّلَاثَةُ) أَيْ الْكُتُبُ  
وَالسُّنَنُ وَالْإِجْمَاعُ (أَوِ الْخَفِيُّ مِنْهُ) أَيْ مِنَ الْقِيَاسِ بِعَنْيِ الْأَسْتَحْسَانِ وَمِثْلِي  
أَنْ الْمُسْتَحْسَنَ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيُّ يَعْدِي إِلَى الْجَلِيِّ لِمَا سَأَتِي وَيَتَحَقَّقُ الْفَرْقُ  
بَيْنَهُمَا فِي مَوْضِعِهِ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى (غَيْرُ مُتَغَيِّرٍ) فِي الْأَصْلِ بِأَنْ يَبْقَى  
حُكْمُ النَّصِّ بِمَدِّ التَّعْلِيلِ عَلَى حَالِهِ لِأَنَّهُ أَوْ تَغْيِيرُ لَكَانَ الْقِيَاسُ مَبْطُلًا وَشَكَّ  
أَنَّهُ لِلتَّعْمِيمِ لَا الْإِبْطَالِ وَلَا فِي الْفَرْعِ بِأَنْ لَا يَتَغَيَّرُ فِي الْفَرْعِ حُكْمُ الْأَصْلِ  
بِزِيَادَةِ وَصْفٍ أَوْ سَقُوطِ قَبْدٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَاللَّكَانُ اثْبَاتًا ابْتِدَاءً لَا الْخَافَا  
بِالثَّابِتِ وَأَمَّا الظَّنِّيَّةُ فَلَا زَمَةَ لَا تَعْلُقُ بِنَفْسِ الْحُكْمِ (إِلَى فَرْعٍ) مُتَعْلِقٍ بِمُحَذَّوْفٍ  
أَيْ وَأَنْ يَكُونَ الْمَعْدَى حَكْمًا مَوْصُوفًا بِمَا ذَكَرَ مَعْدَى إِلَى فَرْعٍ (هُوَ) أَيْ  
ذَلِكَ الْفَرْعِ (نَظِيرُهُ) أَيْ الْأَصْلُ وَالْأَلَمُ يَشَارِكُهُ فِي حُكْمِهِ (وَلَا نَصَّ فِيهِ)  
أَيْ فِي الْفَرْعِ سِوَاهُ وَاقْفُهُ الْقِيَاسُ أَوْ خَالَفَهُ أَذَلُّوَكَانَ فَإِنْ وَاقَفَهُ الْقِيَاسُ  
لَعَا الْقِيَاسُ وَأَنْ خَالَفَهُ بَطُلَ وَاصْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يُلْغَوُ وَلَا يَصِحُّ إِذَا  
لَمْ يَقْصِدْ بِهِ تَعَاضُدَ الْإِدْلَةِ كَالْإِجْمَاعِ عَنْ قَاطِعٍ وَإِلَى هَذَا ذَهَبَ كَثِيرٌ  
مِنَ الْمُشَافِخِ وَكَثِيرٌ فِي كُتُبِ الْفُرُوعِ الْأَسْتِدْلَالُ فِي مَسْئَلَةٍ وَاحِدَةٍ بِالنَّصِّ  
وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ (أَقُولُ الْكَلَامُ هَهُنَا فِي الْقِيَاسِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ مُسْتَقْلَةٌ  
كَامِرٌ فِي الْإِجْمَاعِ وَلَا شَكَّ أَنْ وَجُودَ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ يَنَافِيهِ وَالْأَقَالَةُ مَوْصُوفُ  
الْمُوَافَقَةِ لِلْقِيَاسِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصِيَ وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ تَتَنَاوَلُ مَا لَا يَكُونُ دَلِيلُهُ شَامِلَةً  
لِحُكْمِ الْفَرْعِ سَمُولًا ظَاهِرًا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِضْطِاضُ الْإِلْكَانِ تَمْيِينُ الْأَصْلِ تَحْكُمًا  
وَلَكِنْ الْقِيَاسُ تَطْوِيلًا بِلَا طَائِلَ وَلِمَا ذَكَرَ فِي هَذَا الشَّرْطِ قِيُودًا أَرَادَ أَنْ يَفْرَعَ  
عَلَى كُلِّ مِنْهَا فَرَعًا فَقَالَ (فَلَا تَثْبُتُ اللَّغَةُ بِالْقِيَاسِ) هَذَا تَفْرِيعٌ قَوْلِهِ حَكْمًا



فيه وسكننا الخمر وضع للشراب مخصوص أعني هو ﴿ ٢٣٨ ﴾ المجاز فلا يطلق فيه على

سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع فيه وان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اذا وجدت العلاقة لكن لا يحمل عليه عند ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد به عموم المجاز بان اطلق على ما يخامر العقل فانه يشمل حيثئذ العقار وغيره بطريق عموم المجاز

٢ يعني ان اسم الخمر إنما يطلق على عصير العنب اذا اشتد واما قبل الشدة او بعد زوالها فلا والدوران دليل العلة وعلة التسمية وهي الشدة حاصلة في النبيذ فيطلق عليه اسم الخمر فيكون حراما

٦ لان المقصود بها التطهير والكافر ليس باهله ولان في الكفارة معنى العبادة الا يرى

انها تؤدي بالصوم والكافر ليس من اهل العبادة

شرعيا ووجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيجزم النبيذ ويحد بشرب فله وكثيره كالعقار فلما اشترط القياس الشرعي كون المعنى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل اوفى القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والابطال احدهما لان المعبر في الاصل احدي العاتين مثلا اذا قبض الذرة على الخطة في حرمة الربوا بمسلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا وزم قياسه على الخطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لا تنفاه علة الحكم (ولا يقال الذي اهل للطلاق فاهل للظهار كالسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها (ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الحال قياسا على التوجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه الصلوة والسلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم (واعلم ان قوله ولا نص فيه من عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعنى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص دال على عدمه وبالنظر الى هذا اورد السؤال من طرف الشافعي مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليان من الطعام فلم يخص من قوله عليه الصلوة والسلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخص (تقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

بالحكم بالكيل



٢٣٩ يعني لما كان قوله لا يتصور الا في كثير من الاسواء بسواء حال اذا المراد حال يتساوى فيها في المكيل

والمدى كقوله في صدر الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من التساوي والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعاما مساويا لربوا الكيل قلت الغرض من النهي منع حالة غير المساواة لا منع عين الطعام **مد**  
 هـ قوله بدلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا تعارض النص الذي يقتضي وجوب الشاة عينها فينبغي ان لا يعمل بالدلالة الا ان يقال لامعارضة بينهما لان الثابت بالدلالة يعم الشاة او يراد بالدلالة معناها اللغوي يعني ان النص كما يدل على الشاة يدل على عينها **مد**  
 قال عليه السلام الصدقة تقع اولاً

بالكيل وهي لا تتصور الا في كثير من الاسواء بسواء (تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ٢ فانه يعم القليل والكثير وخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرطا في الطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسماك لا يدخل تحت النهي وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلالة النص هـ (التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين لعدة دفع حاجة الفقير في هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق المالة فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالة دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وار ذكره انما هو كونها ايسر على من وجب عليه الزكاة الاتيان من جنس التصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبرة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لانيات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي



ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد  
ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علنا بمحاجة الفقير  
الى الشاة او يكون لها دافعة لحاجته ليمدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة  
للمصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للمحاجة ادفع فالخاص  
ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث  
صلاحية الشاة للمصرف الى الفقير والتعليل انما وقع للاخير وليس فيه  
تغير النص اذ النص يدل على عدم صلاحية الشاة للمصرف بل تغير النص  
الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الاخر بايفاء حق الفقراء  
وهذا التغير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله  
(فالتغير مع التعليل لانه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل  
على صلاحها للمصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على  
صلاح غير الشاة للمصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال  
الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل يصلح للمصرف  
اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للمصرف بعدما لم يوجد  
في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها  
الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة  
او كل متقوم صالحا للمصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال  
انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة  
لم يحز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد  
من ثبوتها حقاً لله تعالى اولا ومن صلاحها للمصرف الى الفقير ثانياً في  
الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اى حق الله تعالى  
بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعتراض على جواز  
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح  
لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة  
انما نال الانبياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم  
والدنانير اموال باطنة ولا تؤخذ الزكاة منها جبراً عندنا فلا يصلح بها انجاز  
المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشىء جزؤه الداخل  
في حقيقته والمنتهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل  
والجامع) واما حكم الفرع فتمت لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر

٢ في كف الرحمن قبل  
ان تقع في كف الفقير  
ولذا قلنا ان الام في  
قوله تعالى (انما  
الصدقات للفقراء) لام  
العاقبة عندنا اى  
يصير لهم بعاقبة  
لا للتليك

ثبانه الشاة تقع لله  
تعالى على الخلو في  
ابتداء القبض ثم نصير  
للفقير بدوام يده عليها  
وكان قبض الفقير بمنزلة  
قبضين الاول لله تعالى  
والثاني لنفسه قال الله  
تعالى (وهو الذي يقبل  
التوبة عن عباده  
ويأخذ الصدقات)  
مهم



وقيل حكمه ( كحرمة الفضل ) وقيل دليله ( كحديث الربوا ) واما الفرع  
 فالجمل النسبه ( لا كإرز والجص ) وقيل حكمه ( كحرمة فضله لا دليله لانه  
 عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا  
 فيه فانه تطويل بلا طائل ( واما حكم الاصل فما افاده النص ) كتابا كان  
 اوسنة ( او الاجماع او الاستحسان ) بالقياس الخفي كما سبق لا القياس الجلي  
 لما سبق ( واما الجامع المسمى بالعللة فاجعل علما ) اي اماره وعلامة ( على حكم  
 النص ) فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال الله  
 تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث  
 قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله  
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العهد العدم واني موجب عندهم شرع  
 القصاص عابه تعالى الله عنه وثبت بطلان الاصل يغني عن اثبات  
 بطلان الفرع والثانية بعض الاساعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست  
 معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه  
 هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله  
 تعالى لو كانت لكافة تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة  
 للغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان العلول موقوف على العلة ومحتاج  
 الى تلك العلة فيلزم ان تكون علية الباري تعالى بل الباري تعالى في علية  
 محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكمالها بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز  
 ان تكون تلك العال حكما وصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا  
 من التوسط نقول النصوص معللة بعال هي امارات لا يحاسب الله تعالى  
 الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها  
 تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء  
 ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقوبتها ثم انها امارات على  
 الحكم في الفرع عند اكثر مسايخنا لان حكم الاصل انما هو بالتصوص  
 وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوابين حكم الاصل ايضا مضاف  
 الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مستملا على  
 حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة  
 المجردة والالم يسق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع ( مما ) اي  
 من الاوصاف التي ( استمل ) النص ( عليه ) ما نصيغته كما شتمال نص الربوا

على الكيل والجنس او بغيرها كاشتغال نص انتهى عن بيع الا بقى على  
 العجز عن التسليم فانه لما كان مستبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به  
 صيغة او ضرورة (وحمل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص  
 عليه (في حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب  
 وجود ذلك المعنى (فيه) اى في الفرع (وبكونه) اى الجامع هذا اشارة  
 الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا  
 عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثنية للزكاة في المضروب ٢  
 عندنا فان الحبرين خلقا تمنا وهذا الوصف لا يتفك عنهما اصلا حتى  
 يجب الزكاة في الحلي والربوا عند السافعي (او) وصفا (عارضيا) كالكيل  
 للربوا فانه ليس بلازم للمحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا)  
 كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس  
 كقوله عليه الصلوة والسلام استخاضت سالت عن الاستخاضة توضئي وصلي  
 وان فطر الدم على المصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض  
 فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس  
 ان يتعلق بالحكم بمناه القسام بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف  
 باختلاف اللغات (و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما في حديث  
 الحثمية فانه عليه الصلوة والسلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء  
 دين العباد عنه والعلة كونهما دينيا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف  
 في الذمة وذلك شرعي (و) يكون (مركبيا) كالكيل والجنس (وه فردا)  
 كالثنية (و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتي (والاصل في النصوص  
 قيل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة كما في ماله علة منصوصة اما لان  
 التعليل بجميع الاوصاف يشد باب القياس لانها لا توجد الا في المنصوص  
 عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا يثبت مع الاحتمال  
 فكان الاصل الوصف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده  
 ينتقل الى علة فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب  
 عن الاول ان دليل رجحان البعض يدفع الاحتمال وبعبارة اخرى ان التعليل  
 لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا الحكم الاصل  
 اى هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن)  
 اى يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

ومعنى قولنا ان الثنية  
 صلة للزكاة  
 في المضروب هو كون  
 الذهب والفضة خلقا  
 ممتنعين دليل على انها  
 غير مصروفين الى  
 الحاجة الاصلية بل هما  
 من اموال التجارة خلقا  
 فتكونان من المال  
 النامي وناثر المال  
 النامي في وجوب  
 الزكاة عرف شرعا  
 فمعنى كون الثنية علة  
 للزكاة ان الثنية من  
 جزئيات كون المال  
 ناميا فيكون علة مؤثرة  
 باعتبار ان الشارع  
 اعتبر جنسه في حكم  
 وجوب الزكاة فالعلة  
 في الحقيقة النماء  
 لا الثنية



بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا  
 ببعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف (الامانع) كمنخلفة  
 نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يقضى  
 الى التناقض كما مر وليس بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال  
 انه يقضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي  
 ان شاء الله تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف  
 لما سبق (بل بتميز) اى بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل  
 وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم يتقل عنه صريحاً فانه يكتفى بدلالة  
 التميز ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعمله بالقاصرة (بعض الشافعية  
 ذهب الى) ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الإيقاع في القلب خيال  
 العلية وحاصلة تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينهما وبين الحكم  
 من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة  
 وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى  
 التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن  
 الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة (وبعضهم) ذهب الى  
 ان مجرد الاخالة لا يكتفى بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان يقابل  
 بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر  
 او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة  
 اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض  
 لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة  
 الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكتفى في ذلك اعلان  
 فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة  
 العرض على المزمكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه  
 البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر (وعندنا) الاصل في النصوص (التعليل)  
 الامانع ولكن لما لم يصح الابتياز لا بد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف  
 وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اى قبل ملاحظة دليل  
 التميز (من) بيان (كونه) اى النص (معللاً في الجملة) اى لا يكون من  
 النصوص التعبدية بل يكون معللاً عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول  
 او بدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص لو كان تعبدى

١٠ لعمري القادة  
في التعليل بها والفائدة  
اثبات الحكم وفي التفتيح  
أهذا ليس بشيء  
إذا لفائدة الفقهية ليست  
إلا اثبات الحكم  
وفي التلويح أن أريد  
بالفائدة الفقهية  
ما يكون له تعلق بالفقه  
ونسب إليه فشرعت  
للاذعان وزيادة  
الاطمينان والاطلاع  
على حكمة الصانع  
كذلك وإن أريد المسئلة  
الفقهية فلا نسلم  
أن التعليل لا يكون إلا  
لأجلها لجواز أن يكون  
لفائدة أخرى متعلق  
بالشرع فلا يلزم العبث  
قلنا نختار الثاني لكن  
الكلام في تعليل الفقيه  
وغير اثبات الحكم بالنسبة  
إليه من حيث هو فقيه  
عبث ولنا أن نختار  
الأول ونمنع العقل  
بالفقه من حيث هو فقيه  
ما هو غير اثبات الحكم  
عليه

ومعلول ويحتمل أن يكون هذا النص تعسديا فوجب أولا الزامه بالتعليل  
ثم الاشتغال بتعين العلة ولا يكتفى أن يقال الأصل التعليل لأنه لا يصلح  
للإلزام كما أن مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب إقامة الدليل في هذا  
النص على الخصوص أنه معلول مثلا إذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام  
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة  
والحكم بأنها الوزن والجنس لا بد أن يثبت أولا أن هذا النص من النصوص  
المعلقة فيقول أن هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لأن اليد آلة  
التعيين كالإشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب  
المسائلة لأنه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البديلين احترازا عن بيع  
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن  
شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشراط المسئلة في القدر احترازا عن حقيقة  
الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع الثقلين إلى غيره حتى  
قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام أن التقابض شرط لأحصول التعيين  
وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الخلطة بالسعير حيث لم يربيع خلطة  
بغيرها بغير لا بعينه مع الحلول وذكر الأوصاف ووجب تعيين رأس  
مال السلم بالأجماع فثبت أن نص الربوا معطل في حق وجوب التعيين  
اذلا تعديا بدون التعليل فيجب أن يكون معطلا في حق وجوب المسئلة  
بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى إلى سائر الموزونات لأن ربوا الفضل  
أشد تحققا من ربوا النسبة لأن فيه شبهة الفضل باعتبار منية التقدر  
على النسبة وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته فإذا ثبت تعليله وجب  
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي أن شاء الله تعالى (ولا يجوز  
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلم خلافا للشافعي ٢ وفي العبارة إشارة  
إلى أن النزاع في العلة المستبعدة فإن النص لا يجوز أن تكون قاصرة  
 بالاتفاق وإنما لم تجز لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص وإنما التعليل لظاهر  
حكم في الفرع ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة في  
غير مورد النص وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعدي حتى يقال  
أن التعدي موقوف على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه أن التعليل  
يتوقف على العلم بأن الوصف حاصل في غيره ورد النص وأما الشافعي فلما  
اكتفى بالأحالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل أنه لا معنى للنزاع في التعليل



بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد  
عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر ورجح عنده  
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهبا الى انه مجرد وهم واما  
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة  
هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا بالتأثير وهو  
لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص  
(بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخر انه  
مخصص بصح التكفير باعتاقه فلا يفتى اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد  
عتقه اذا ملكه لا يفسد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد  
اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخر (او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع  
مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر  
كما كتب قتل وله مال يني ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة  
في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اي علة مقارنة (مع)  
الوصف (القارن) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير  
باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض  
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)  
العلة (بوجود الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا  
النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصرح واقرى مرا تبه ما صرح  
فيه بالعلة) نحو لعله كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا  
فيها) اي في العلة (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة  
وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للسبب ما يتوقف  
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا  
(ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو \* ان النفس  
لامارة بالسوء \* وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر  
وقبل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة  
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء  
والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء وتقع  
موقعها وكذا التعليل في لفظ الرسول سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون  
واودا جهنم تشخب دما \* او الحكم والجزاء نحو \* فاقطعوا ايديهما وسره

وعند الشافعي يجوز  
فانه جعل علة الربوا في  
الذهب والفضة الثنية  
وهي مقصورة عليهما  
غير متعدي به عنهما  
اذا غير المجرب لم يخلق  
ثمنا والخلاف فيما اذا  
كانت العلة مستنبطة  
اما اذا كانت منصوصة  
فيجوز عليها اتفاقا  
معه



ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والبا عت مقدم عقلا مؤخر خارجا  
 فيجوز ملاحظة الامر بن دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العاية  
 بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراب) كالفاء في لفظ الراوى نحو سها  
 فسجد زادهنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفى الظهور بعده (والا)  
 اى وان لم يدل بوضعه (فايماء) وهو ان يقتزن بالحكم ما لو لم يكن هو وتظيره  
 للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اى على التعليل (دفع الاستبعاد) مثال  
 التعيين (كحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر  
 الحكم جواب له ليحصل غرضه لتلايلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير  
 البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال عدم  
 ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست  
 محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب  
 كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النطير نحو  
 (حديث الخنعمية) فانها سألت النبي عليه الصلوة والسلام عن دين الله  
 تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنه على كونه علة لانفع والازم العبت  
 (ومنه) اى من الائمة (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم  
 متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضي وهو قضبان تنبيه على علية الغضب  
 لسخلة القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الائمة (الفرق بين شيئين  
 في الحكم اما بصيغة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم ولل فارس  
 سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها  
 (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغرا لقاتل يرث  
 وتخصيص القاتل بالنع من الارث مع ساقفة الارث يشعر بان علة المنع  
 القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة  
 جواز قربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط  
 المفروض (او السرط) نحو مثلا مثل وان اختلف الانسان فيبعوا كيف  
 شئتم فاختلف الجنس علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن  
 العلية وان لم يقد القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية  
 السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان النصوصيه وما بالائمة جاز  
 كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح  
 اضافته اليها ولا يكون ثابتا عنها كاضافة نبوت الفرقة في اسلام احد  
 الزوجين الى ابيه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام  
 لانه ثابت عنده لان الاسلام عرف ماصما للمقوق لا قاطعها (بشرط الملازمة)



اي ملاية العلل للعلل المتقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن  
 السافر رضي الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ مناطا امر شرعي فلا بد ان  
 يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف  
 والحكم الذي نعتبه من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال  
 الصغرة لثبوت الولاية عليه لمافية من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول  
 عليه الصلوة والسلام لطهارة سور الهرة باطوف لمافية من الضرورة  
 فان الصلاة في احدى الصورتين الصغرى وفي الاخرى الطوف فالتعنان  
 وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم  
 في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما  
 مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل  
 ان الشرع اعتبر الضرورة في اتيان حكم يندفع به الضرورة اي في حق  
 الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية  
 الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى  
 اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة  
 (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما استرط التأثير (والموجب)  
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) عليه (نوعه)  
 اي نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب في نوع الحكم)  
 قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجه  
 لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور  
 عدالته فكذا يجب تعديده حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى  
 والمراد بالنوع العين اوردته بدلها لتلايتهم ان المراد هو الوصف والحكم  
 مع خصوصية المحل كالسكر النصوص بالحجر والحرمة النصوص بها  
 فيتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل  
 علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه وازدادة النوع الى  
 الوصف والحكم بمعنى من اليانية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم  
 فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب  
 كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم  
 مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه  
 تجزئ للنصوص الدالة على عدم المخرج والضرر فجزئ الصبي الغر العاقل

٣ الوصف المتغير  
 شرعا بنص او اجماع  
 هو المؤثر والمعتبر  
 لا بنص ولا باجماع بل  
 بترتب الحكم على وقفه  
 فقط في صورة فهو  
 الملايم ان يثبت بنص  
 او اجماع اعتبار عنه  
 في جنس الحكم  
 او عكسه او جنسه  
 في جنسه وان لم يثبت  
 فهو القريب الاول  
 من امثلة الملايم  
 كالتعليل بالصغر في  
 حمل النكاح على المال  
 في الولاية فان الصغر  
 معتبر في جنس حكم  
 الولاية بالاجماع  
 بمعنى المناسبة لا بمعنى  
 التأثير الذي سيجي

نوع وعجز المجنون نوع آخر جُسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه  
الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة  
على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون  
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل  
بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل  
لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم  
فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحق الانواع والاجناس  
باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات ( فالنوع  
في النوع ) اي مثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم ( كالصغر في الولاية  
على النفس ) كما يقال في اليب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على  
نفسها في النكاح كالبر الصغيرة بجماع مع الصغر فقد طهر اثر عين هذا  
الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديده وهو الولاية على  
النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينال فيه التركيب ( والجنس  
في الجنس كسقوط الزكاة عن الصبي ) فان العجز بواسطة عدم العقل  
الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس  
لسقوط الزكاة ( والنوع في الجنس كسقوطها ) اي الزكاة ( عن لاقوله )  
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس  
لسقوط الزكاة ( والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم  
فساد الصوم ) فان الاحتراز عن شهوة البطن والفرج الذي هو جنس  
لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم ( وقد يتركب البعض ) من الاربعة  
( مع البعض فتصير الاقسام ) للبسيط والمركب ( خمسة عشر اربعة  
للبسيط ) حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعبر في جانب الوصف  
هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ( والباقي ) وهو واحد عشر ( المركب )  
لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي  
فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد  
اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس  
والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع  
في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع  
والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع



والجنس في الجنس والتنوع في الجنس والمجموع أربعة وأما الثنائية  
فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركيب مع اعتبار الجنس في النوع  
او التنوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس  
في النوع ان تركيب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان  
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركيب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل  
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام المذكورة  
في المطولات ( قيل وتعرف ) العلة ( بالدوران وهو الوجود عند الوجود )  
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد ( وزاد البعض )  
على الوجود عند الوجود ( ا ل عدم عند عدم ) ويسمى اطرده والعكس  
( و ) زاد ( البعض ) عليهما ( قيام النص في الخالين ) اي حال وجود الوصف  
وعدمه ( و ) الحال انه ( لاحكم له ) اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة  
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فاننا قد وجدنا وجوب  
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص بوجود حال وجود الحدث  
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة  
وجب الوضوء وكلام يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر  
واما عندنا فلان الاصل هو عدمه على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب  
النص غير ثابت في الخالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه  
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال  
وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يتم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب  
الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما  
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على عدم الاصل لكن  
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند  
الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فلم من ذلك  
علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص ( لان العلة الشرعية  
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا  
فلاحكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل  
( فح لا بد من التمييز بين العلة والشروط ) وانما ذلك بمعان تعقل ( والدوران  
مطلقا ) اي سواء كان الوجود عند الوجود او معه عدم عند عدم ( لا يفيد  
العلية ) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار

لازم العلة او شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلة (والقيام) اى قيام النص  
 فى الحالين ولا حكم له ( نادر فلا يجعل اصلاً فى السبب ) اى باب القياس  
 الذى يبنى عليه الكثير الاحكام الشرعية ( واما حكمه ) اى القياس  
 ( فالتعدية اتفاقاً ) بيننا وبين الشافعية ( كالتعليل عندنا ) فان حكم التعليل  
 عندنا هو التعدية لكونه مراداً للقياس خلافاً للشافعية حيث يجوز  
 التعليل بالعاصرة ولم يجوز كما سبق واذا كان التعدية حكماً للتعليل لازماً له  
 ( فلا تعليل ) اتفاقاً ( لاثبات السبب ) ابتداء كاحداث تصرف موجب  
 للملك ( او وصفه ) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لا يتصور  
 حيث كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فزودى الى اثبات الشرع بالرأى  
 ( ولا ) لاثبات ( الشرط ) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بذكره  
 كالشهود فى النكاح ( او وصفه ) ككونهم زجالاً لان هذا ابطال للحكم  
 الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر ( ولا ) لاثبات ( الحكم )  
كصوم بعض اليوم ( او وصفه ) كصفة الوتر لانه نصب احكام  
 الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق ( بل ) التعليل انه هو ( لتعدية حكم شرعى  
 من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره ) باتفاق بين اصحابنا  
 ( واختلف فى تعدية السببية والشرطية ) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع  
 كون الشئ سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة  
 او شرطاً لذلك الحكم قياس على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس  
 مثل ان يجعل اللواطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا ويجعل النية فى  
 الوضوء شرطاً لصحة الصلوة قياساً على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء  
 المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام  
 فظهر بهذا التقرير صحة وجه كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم  
 دراية مراده فصل ان سبق الافهام الى افهام المجتهدين اذا فهم  
 العوام كالاهام ( الى وجه القياس ) وهو المسمى قياساً جلياً ( يختص باسمه )  
 اى باسم القياس ( والا ) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياساً خفياً  
 ( بالاسم الحسن ) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس  
 الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين  
 ( وقد يسمى به ) اى بالاستحسان ( الاعم ) اى اعم من القياس الخفى وهذه  
 التسمية فى العروج سائمة ( وهو ) اى الاعم ( دليل يقابل القياس الجلى وهو )



٧ وفيه أن الاجماع

صار معارضا للنص

وهو قوله عليه السلام

لا بيع ماله عندك فان

قلت الاجماع خصص

الحديث قلت شرط

التخصيص الاتصال

والاجماع بعد حياة

النبي عليه السلام

والجواب النص

مخصوص بالسلم قبل

الاجماع فيجوز بعده

بالاجماع وشرط

القران في التخصيص

الاول

٣ ولهذا صحح التفسير

عنه بالركوع في قوله

تعالى وخر كما اى

سقط ساجدا

٦ مع قرب المناسبة

بينهما لكونهما من

اركان الصلوة

وموجبات الحرمة

٩ ولقائل ان يقول

من شرط القياس ان

لا يغير حكم النص وهنا

قد تغير لانه لم يبق

السجدة بعينها واجبة

في قوله عليه السلام

السجدة على من تلاها

وقيل ثبت هذا بدلالة

اي ذلك الدال ( اما الاثر ) كافي الاجازة والسلم وبقاء الصوم في الاكل  
ناسيا ( والاجماع ) ٧ كافي الاستصناع ( والضرورة ) كافي طهارة الحيض  
والآبار ( او القياس الخفي وله ) اي القياس الخفي ( قسمان ) الاول ( ما قوى  
بأثره ) الثاني ( ما ظهر صحته وخفي فساد ) اي اذا نظر اليه بادي نظري  
صحته ثم اذا توكل حق التأمل علم انه فاسد ( والقياس ) الجلي ايضا ( قسمان )  
الاول ( ما ضعف تأثيره ) الثاني ( ما ظهر فساد ) وخفي صحته ( اول الاول )  
اي القسم الاول من الاستحسان ( اول من اول الثاني ) اي القسم الاول  
من القياس ( وثاني الثاني ) اي القسم الثاني من القياس ( اول من ثاني الاول )  
اي القسم الثاني من الاستحسان لان المقبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو  
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس  
كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سوار سباع البهائم طاهر استحسانا  
لانها تشرب بمقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني  
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي  
بالركوع ٣ قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس  
فيما وجب بالتلاوة وفي الصلوة ان تؤدي بالركوع كما تؤدي بالسجود لمناسبة  
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز تعذر  
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما  
المقصود هو التواضع ومخالفة المنكبرين وموافقة المطيعين على قصد  
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به سجود مغاير  
للكوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كالإنبوب عن السجدة الصلواتية  
وكالإنبوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف  
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو  
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير  
المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالسجدة الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة  
التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كاستط الطهارة للصلوة  
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة  
وبخلاف السجدة الصلواتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى  
اركعوا واسجدوا ( كل ) من القياس والاستحسان ( ينقسم عقلا )  
تارة باعتبار القوة والضعف ( الى ضعف الاثر وقويته ) فيكون الاقسام



اربعة (ولا يترجح الاستحسان) على القياس في الصور الاربع (عند التعارض)  
 بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره)  
 اي اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس  
 راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى  
 في القوة فالقياس يرجح لظهوره اوفي الضعف فاما ان يسقطا او يعمل  
 بالقياس لظهوره (و) ينقسم نارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر  
 والباطن و) الى (فاسدهما و) الى صحيح الظاهر (فاسد الباطن و) الى  
 (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى  
 سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض  
 على ستة عشر وجهها حاصلة من ضرب الاقسام الاربع للاثني عشر  
 في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر  
 والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اي الثاني من القياس  
 وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا  
 وباطنا (بقي الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن  
 والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح  
 عليهما) لضعفه ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد  
 الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقي الاخيران)  
 من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ثالثا) التعارض  
 بينهما اي بين اخيري الاستحسان (وبين اخيري القياس) وهما صحيح  
 الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتحد القياس  
 والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقاس اول)  
 لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في  
 صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان  
 وفاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر  
 صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر  
 فساد ابداه) سواء كان قياسا او استحسانا (و) لكن اذا توهم (بين صحته  
 اقوى من العكس) لان المعبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس  
 الخفي يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو  
 المتبادر من اطلاق المستحسن والثلة الاخر بانه يعدى لالباقية للعدول بها

ان النص يخرج من  
 البحث ولان دلالة  
 النص لا يعارض  
 النص ويمكن ان يقال  
 على قياس ما تقدم  
 التفسير بدلالة النص  
 والتعليل انما هو في  
 الصلاحية بان يقال  
 الواجب هو التواضع  
 والسجود آله فكذا  
 الرجوع منه



عن سنن التيمس اللهم الادلالة اذا تساويا في الوجوه المقبرة مثاله ان  
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب بين المشتري ٢ فقط قياسا  
لانه المنكر ويمينه استحسنانا اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع ٣  
بمقابلة ما هو ممن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهو  
الحكم الذي هو المخالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر  
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته  
بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائما لمخالفا  
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدي  
لاتتاني ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بل بفرقة بين  
الجلي والخفي لان المعدي حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين  
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة المخالف وجريان اليمين  
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدي  
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر به هذه  
الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اى  
الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس  
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان  
لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال  
تخصيص العلة (لان عدمه) اى عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس  
لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها)  
اى عدم العلة مثلا لا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة  
في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم بطريق  
التخصيص لذلك (واما دفعه) اى دفع القياس بدفع علة (قبوجه الاول  
النقض وهو منع مقدمة لا بعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم)  
كان يقال دلائكم بجميع مقدماته غير صحيح والامم تخلف الحكم عنه في شئ  
من الصور ثم ذهب بعضهم الى النقض غير مسموع على الملل المؤثرة  
لان التأثير لا يثبت الا بالنص والاجماع ولا يتصور المناقضة فيه (وجوابه  
ان ثبوت التأثير قد يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق  
ان التأثير قد يكون ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة  
او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقضة انما هي بين

٢ لان البائع هو المدعى  
زيادة الثمن والمشتري  
لا يدعى عليه شيئا في  
الظاهر

٣ فيكون منكرا في المعنى  
وهذا معنى خفي وفيه  
ان الاستحسان كيف  
يعارض نص البيئة  
على المدعى واليمين  
على من انكر

٤ على خلاف القياس  
وفيه ان هذا من الاحاد  
فكيف يعارض المشهور  
وهو قوله عليه السلام  
الينة الى آخره

٦ وعند محمد يتعدى  
ايضا باعتبار ان كل  
واحد منهما يدعى  
عقد او ينكر الاخر

٧ اى لان دليل الاستحسان  
اما النص والاجماع  
او الضرورة وهي  
اجماع ايضا والقياس  
الخفي فلا اعتبار  
للقياس في مقابلة هذه  
الامور المذكورة  
اذ من شرط صحته  
عدم الدليل النص

التأثير في نفس الامر ومما اعترض على القطع ولاقاتل بذلك وايضا  
 الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا واذا لم يسلمه يورد اياها شاء منه فلا وجه  
 لتخصيص العلة المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه  
 الاعتراض ويرد اى يجاب عن النقص باربع طرق اشار الى الاول بقوله  
 (بالوصف وهو مع وجود العلة في صورة النقص) نحو خروج النجاسة علة  
 للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن  
 الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة  
 بزوال الجلدة السارة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل  
 بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجودها)  
 اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة) في صورة النقص  
 وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو  
 مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التلث كمنع الخف فنوقض بالاستتباء  
 فنمنع في الاستتباء المعنى الذى في المسح وهواته تظاهر حكيم غير معقول  
 ولهذا لا يسن فيه التلث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التلث  
 في المسح كما في التيم ويفيد في الاستتباء والى الثالث بقوله (وبالحكم  
 وهو منع تخلف عن العلة في صورة النقص) نحو القيام الى الصلوة مع  
 خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السيلين فنوقض  
 بالتيم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع  
 خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لانسالم وعدم وجوب الوضوء  
 في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيم خلف عنه والى الرابع  
 بقوله (وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل الحاق الفرع  
 بالاصل (التسوية) بينهما في المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية  
 فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم  
 قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون  
 ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستتباء فبرهان الغرض  
 التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدث في السيلين لكن اذا استمر  
 يصبر عفوا فكذا ههنا فلا نقض ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان  
 الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمتع احدهما  
 (ثم ان رد) النقص (بها) اى بهذه الطرق الاربعة (فقد تم التعليل والا) اى

٣ اى لا نقض  
 بالاستتباء في الفرع  
 لان ذلك وارد على  
 الاصل المجمع عليه  
 ايضا وهو السيلين



وان لم يرد بها ( فان لم يوجد في صورة النقص مانع ) من ثبوت الحكم  
 ( بطلت العلة ) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع ( وان وجد )  
 مانع ( فلا ) تبطل العلة ( اما لاعتبار عدم المانع فيها ) اي لقول بان عدم  
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص  
 مبنيا على انتفاء العلة جزءا او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام  
 وتبعه المتأخرون ( واما تخصيص العلة ) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك  
 بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال  
 على تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقصورا على المحال الآخر ( فعلى هذا )  
 اي على القول بتخصيص العلة ٩ ( مانع الحكم ) سواء منعه بعد تحقق العلة  
 وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة ( خمسة ) لان  
 للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل  
 التمام كاف لخروج المجاسة للحدث الاول ( مانع من انتفاء العلة ) كانقطاع  
 الوتر في زمني في المحسوسات وكبيع الحرفي الشرعيات ( و ) الثاني مانع  
 ( من تمامها ) كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان  
 ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة ( و ) الثالث مانع ( من ابتداء الحكم )  
 كما اذا اصاب السهم فدفعه الذرع وكخيار الشرط ( و ) الرابع مانع  
 ( من تمامه ) كما اذا اتمل بعد اخراج السهم والذاواة وكخيار الرؤية  
 ( و ) الخامس مانع ( من لزومه ) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعاله وامن  
 من الموت وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت  
 وان ريد الجرح فهو لازمة على تقدير ضرورة بمنزلة الطبع قلنا الحكم  
 هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع  
 من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون الجروح صاحب  
 فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول  
 عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا  
 صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم  
 ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي صلة للمضي والمضي  
 للاصابة وهي للجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزوم هوق الروح ( ثم  
 عدمها ) اي عدم العلة قد يكون ( زيادة الوصف ) كما ان البيع المطلق  
 صلة للملك فاذا اريد الخيار فقد عدمت ( اولقصانه ) كالخارج الجنس

٩ ومن لم يقل بتخصيص  
 العلة لم يعد مانعا ابتداء  
 الحكم منها وعلى هذا كل  
 ما جعله الفريق الاول  
 مانعا لثبوت الحكم  
 جعله الفريق الثاني  
 مانعا بتمام العلة وعلى  
 هذا الاصل يدور  
 الكلام بين الفريقين  
 صلح

مع عدم الجرح علة لا تتقاضى وهذا معدوم في المعذور (الثاني الممانعة  
وهي منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيًا  
على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع  
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره  
كان للمعترض ان يمنع كلام من ذلك (في المؤثرة اما) ان يقع الممانعة  
(في نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح  
للعلة واختلف في قبولها في نفس الحجة فقبل القياس الحاسق في فرع  
باصل بجماع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد  
في الجماع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى  
الادب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان  
الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال ان يتمك بما لا يصلح دليلا  
كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هي الوصف الذي  
ذكره وان كان صالحا للعلة بل تكون العلة غيره (واما) ان تدع الممانعة  
(في وجودها) اي العلة (في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته  
لكن لانسلم وجودها في الاصل (او) تقع وجودها (في الفرع) بان يقال سلمنا  
ان العلة ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان تقع الممانعة  
(في شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته  
(واما) ان تقع (في اوصاف العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية)  
عطف على في المؤثرة (اما في الوصف) بان يقال لانسلم ان الوصف الذي  
يدعيه علة موجودة في الاصل او الفرع (او) في (الحكم) بان يقال لانسلم  
ثبوت الحكم الذي يدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي  
يكون الوصف علة له في الفرع (او) في (صلاحه) اي الوصف (الحكم)  
بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلة (او) في (نسبته)  
اي الحكم (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة في اصل هذا (الثالث  
فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ٧  
ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتئام  
دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد العرض كما  
هو عندنا (ولاورد له) اي الفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها  
كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون تأييده (الرابع

٧ الشافعي يوجب  
الفرقة في الاسلام  
احد الزوجين في غير  
المدخول بهما من غير  
توقف على قضاء  
القاضي كرده احدهما  
ملا



(فساد الاعتبار وهو منع محليّة المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (النص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) أي بحاجب عنه (بالطعن في السند) أي سند النص ان كان خبر واحد (ويرد) أيضا (بمنع الظهور) أي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا بالمعارضة (باخر) أي بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) أولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذا سائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها اتماتكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يحتاج انه نزاع جدلي يقصد به هدم وقوع الخطأ في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب (و) رد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا ثبت) المعلن (علية) الوصف (المشترك) يعني ان المعلن بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أولا لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا ثبت) المعلن (مانعا في الفرع) فيثبت يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا ينفى فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بيان على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به رد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعاليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون متعالة العلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق بمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول السافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق بمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه المتوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان مماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي إقامة الدليل على نقض مدعى الخصم وتجري المعارضة (في الحكم) بأن يهيم دالا على نقض الحكم المطلوب (و) تجري أيضا (في علته) أي علة الحكم بأن يقسم دالا على نفي شيء من مقدمات دليله (ويسمى الأولي معارضة في الحكم فاما) أن يكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلول ولو بزيادة) أي زيادة شيء على دليله بطريق التقرير أو التفسير لا التبديل أو التغيير أو أن يكون قلبا أو عكسا كما سيأتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) أما المعارضة فمن حيث إثبات نقض الحكم وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلول إذا الدليل الصحيح لا يقوم على التضمنين فإن قيل في المعارضة تسلّم دال الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف يجتمعان أجيب بأنه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض الإنكار قصدا بأن قيل في كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي حكم الخصم وإبطاله يستلزم نفي دال له المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم اللازم أجيب بأنه لا يلزم عند تغيير الدليلين لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدال أقول فيه بحث لأن الاحتمال إنما هو بالنظر إلى الواقع دون زعم المعارض فالأولى أن يقال لا عبرة بالاستلزام إذا لم يتعرض لنفي الدال ولو ضمنا لأصرح بما كان اتحاد الدليل فانه إذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال ذلك غير صحيح والالفاظ علم النقضين (فإن دل) دليل المعارض (على نفي الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لظن قلب الخراب يسمى بذلك لأن المعارض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما إذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن ثابته كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن ثابته بعد إكمال زيادة على الرض في محله وهو الاستعاب كغسل الوجه (وإن دل) دليل المعارض (على ما) أي حكم آخر (يستلزمه) أي العكس (عكس) مأخوذ من عكس الشيء رده إلى ورائه على طريقته الأولى وقيل رد أول الشيء إلى آخره وآخره إلى أوله كما إذا قال الشافعي صاوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها إذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك أما شمول العدم أو شمول الوجود والأول باطل لأنها تعجب للعمل بالانذار أحكاما



فتمين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشرع جميعا وهو نقيض حكم  
 المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لم منه وجوب  
 صلوة النفل بالتشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالتشروع.  
 (والاول) اي القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض  
 بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال  
 بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو  
 الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقبالب جاء بحكم مفسر  
 وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل  
 في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء  
 في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة  
 التفسل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر)  
 عطف على قوله فاما بدليل المعال (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى  
 المناقضة لعدم التعرض بدليل اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض  
 الحكم) الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تلبسه  
 كالغسل فنقول المسح فلا يسن تلبسه كما في الخف (او) ثبت نقيض الحكم  
 لكن لا بعينه بل (بتغير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد  
 لغيرها من الاولياء فيثبت عليها ولاية انكاح كالتي لها اب بعله الصغرى فيقول  
 المعترض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصد  
 الشفقة لا الصغر والالم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق  
 الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوق في نقيض الحكم تغير هو  
 التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة  
 فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع  
 من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل ثبت (ما) اي  
 الحكم (يستلزمه) اي النقيض مثلا امرأة نعي اليها زوجا فنكحت  
 فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال  
 بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيسحق  
 النسب كن زوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر  
 وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت  
 فالتسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولي

بالاعتبار من كون التماس في حاضرنا مع فساد الفرض لان صحته توجب حقيقة  
النسب والفساد يوجب شبهته وحقيقته التي اولى بالاعتبار من شبهته  
(و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من  
الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة  
وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم  
(تسمى معارضة في المقدمة فان كانت يجعل العلة) اي علة المعلل (معلولا  
والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب  
ايضا) لما مر آنفا (وانما توجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما  
لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة  
نحو الكفار جنس يجلس بكرهم فيرجم ثيهم كالسليمان فان جلد المسائة  
فاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب  
في الثيب ايضا فانيته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اخف  
بجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك  
وليس هذا الا لرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم فنقول  
المسلون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة  
لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والا حترازه) اي عن  
التعليل بوجه لا يورد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعال  
احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي بثبوت احدهما  
(على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال  
عليه اد لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان ضد التصديق  
بثبوته كما يقال هذه الخسنة مستها النار لانها لا محترقة نحو ان يقال ما يلزم  
بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع  
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الفرض الاستدلال  
من لزوم النذور على لزوم ما شرع لثبوت المساوي بينهما بل الشروع  
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو  
القرية اولى (والا) اي وان لم يكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة)  
ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نبي عليه)  
اي عليه ما انت المعلل علية (قلت) المعارضة (وان) قامت (على علية)  
شيء (آخر فان قصر) ذلك الشيء الا حرم (او تعدى الى مجمع عليه لا)

هذا بناء على ان  
الاسلام ليس من شرط  
الاحصان عند  
الشافعي حتى لو زنى  
الذمي الحر الثيب يرم  
مكة



تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا لتعدية وذلك كما قلنا  
الحديد بالحديد موزون مقابل للجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة  
فيعارض بان العلة في الاصل هي التمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي  
لان مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلن فاذا بين عليه وصف  
آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزءا لعل  
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت  
الحكم بعلة شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل  
الجنس بالجنس مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعرض بان العلة  
هي الطعم فيتعدى الى القواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجرى بان  
الربوا فيهما مختلف فيه فتل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا  
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع  
المختلف فيه فان ثبت عليه احدهما يوجب نفي العلية الاخر وهذا بخلاف ما  
اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلن عليه وصف  
المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن  
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه  
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاسح مثلا فان  
قيل الكلام فحما اذا ثبت عليه وصف المعلن وتأثيره وانتفاءه بثبوت عليه  
وصف المعارض ليس اول من العكس اجيب بان المراد ثبوت عليه كل منهما  
يستلزم انتفاء عليه الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية  
احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل عليه وصف المعلن وتثبت  
صحته عليه وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه  
ليس لصحة عليه احد الوصفين تأثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتهما  
بل جواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل  
(ما يلزمه المعلن) بتعليه (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى  
قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم  
الحكم المتنازع فيه (وهو) يعم (على ثلثة اوجه الاول ان يلزم) المعلن  
بتعليه (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع  
ولاملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلن الى آخره (اما  
بصريح عبارته) اى عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالنقل قتل بما يقتل به غالبا



١ وقيل ليس التكرار  
ثلاث مرات لا يمكن  
القول بالوجوب  
بل بتعين الممانعة  
ان يقال لانسلم ان  
الركنية توجب هذا  
بل السنون في الركن  
تكميل كما في اركان  
الصلوة بالاطالة في  
القرآن والركوع  
والسجود لكن الغسل  
لما استوجب المحل لا  
يمكن تكيله بالالتكرار  
لان تكيله بالاطالة يقع  
في غير محل الفرض وفي  
مسح الرأس المحل  
الذي هو الرأس متسع  
يمكن التكميل بدون  
التكرار فالاعتراض  
على تقدير الاول قول  
بوجوب العلة وعلى  
تقدير الثاني ممانعة  
والتفصيل ان يقال ان  
اردتم بالتثنية جعله  
ثلاثة امثال الفرض  
فهي قائلون به لان  
الاستيعاب تثنية  
وزيادة وان اردتم  
بالتثنية التكرار ثلاث  
مرات تمنع هذا  
في الاصل

١ يعني ان المعلن يريد

فلا ينشأ في القصاص كالقتل بالحرق فيجيب بان النزاع ليس في عدم  
المنافاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة  
المعلل (على غير مراده) اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فبسن  
تثنيته كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض الغرض لقوله  
تعالى ﴿ برؤسكم ﴾ وهو ربيع او اقل والاستيعاب تثنية وزيادة فان المعلل  
يريد بالتثنية اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ٦ والسائل يحمله على  
جعليه بثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل مراده لم يكن القول  
بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلل بتعليقه (ابطال  
ما ينوهم) المعلل انه (مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب  
التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة  
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الصمان كالغصب  
فيقال نعم الا ان الاستبقاء الحد بمنزلة البراءة في اسقاط الضمان (والثالث  
ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) اسهرتها والسائل يسلم  
المقدمة (المذكورة وبقي النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية  
ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان ينتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله  
الرافق لا تغسل لان العاية لا تدخل تحت النية كالليل يعني ٩ انها غاية  
كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لادليلا آخر كما زعم صاحب التلويح  
فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل  
لم يرد الا منها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت  
قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول ومن اين يلزم استراطها في الوضوء  
فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منها نحو لا نسلم  
ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اي القياس بان اورد عليه الوجوه  
المذكورة من الدفع (تعيين الانتقال) اي انتقال القياس في قياسه من كلام  
الى آخر والكلام المنقول اليه ان كان في غير هذه اوحكم فهو حشو  
في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم  
فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات  
علة القياس اوحكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة  
والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم  
القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه



حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة  
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه  
حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة  
في المناظرة اربعة اشارة الى الاول بقوله (اما من علة) علة (اخرى لاثبات)  
العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في الممانعة لان  
المسائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر  
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط ٧ على  
الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة  
الى اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمنافضة  
لولم يكن دفعهما بيان الملازمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة  
الى اخرى لاثبات (حكم اخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي  
عنه (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كفوانا ان الكتابة  
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة  
كما لبيع بشرط الخيار البايع والاجازة فان قال الخصم المانع عندي ليس  
عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص  
واثبتناه بعلة اخرى ٤ كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا  
في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاولى  
(كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة  
الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص  
وهذا ان القسم ان انما يتحققان في القول بااوجب لانه لما سلم الحكم الذى  
رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينقل  
الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافعلة اخرى (والكل  
صحيح باتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه وجوزه بعضهم لان الغرض  
اثبات حكم فلا يباى باى دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم  
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار (فهيل) بناء على هذا الاختلاف  
(قصة الخليل منه) قال مجوز وهذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام  
حيث قال فان الله يأتى بالنمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا)  
نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلن وانتقل  
الى دليل آخر واما اذا صح داله فكانه قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل

ان الغاية المذكورة  
في الآية غاية للفصل  
والغاية لا تدخل تحت  
المغيا فلا بد دخل  
الموافق في الفصل  
والسائل يردانها غاية  
للاسقاط فلا تدخل  
في الاسقاط فتبقى  
داخلة في الفصل فلو  
صرح بالمقدمة  
المطوية لتعين شقها  
م

٧ بان يقال التسليم هو  
التكيد والتكيد اثبات  
المكينة والمددع  
بالايداع ثبت له المكينة  
لانه اقرب المحل وازال  
المانع م  
٤ بان يقال لو انتقص  
فيكون نقصانه يثبت  
الحريه بوجه فلا يحتمل  
الكتابة الفسخ وهو  
خلاف الاجماع م

على تلبس ر بما يشبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال  
وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق  
المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح  
وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن تأكيد  
الاول وتوضيح وتبيكيت الخصم وتفضيح كانه يقال المراد بالاحياء اعادة  
الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء  
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب ﴿ تذيب ﴾  
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض  
في اثبات الاحكام لتبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة  
وهذا غير التمسك الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق  
فاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه ( قد تمسك ) في اثبات  
الاحكام الشرعية ( بتجريح فاسدة منها الاستصحاب ) اي استحباب الحال  
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقبا الى الحال اهدم العلم بالمعرف فيه  
جعله مباحيا للحال او العكس ( ووجه عند السامعي في ) اثبات ( كل  
حكم ) نفيا كان او اثباتا ( ثبت بدليل ) يوجب ( ثم منك ) اي وقع الشك  
( في بقاءه ) اي لم يقع ظن بعدمه ( فبعضهم بالضرورة ) اي قال بعض  
السامعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض بزياله  
فان لزوم ظن بقاءه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا  
يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا يعاملون بما يقتضي زمانا من التغيرات  
والقروض والديون ( وبعضهم ) استبعدوا دعوى الضرورة في محل  
الخلاف فيتمسكون بوجهين اسارا الى الاول بقوله ( بقاء الشرايع ) يعني  
لولا يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن بقاء الشرايع لاحتمال  
طريان التامخ والازم باطل للتطاع بقاء شرع عيسى عليه الصلوة والسلام  
الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى الثاني بقوله  
( وبالإجماع على اعتبار ) اي الاستصحاب ( في ) كثير من ( الفروع ) مثل  
بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك  
في طريان ( و ) الاستصحاب ( عندنا حجة في الدفع ) اي دافع لاستحقاق  
الغير ( لافي اثبات ) اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح  
عن الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا

معنى قبل الشهادة  
بانه لو كان ملكا لمدعي  
يحكم بها على الملك  
في الحال



لدهواه فان قيل ان اقام الدليل على جته لزم شمول الوجود والالزام شمول  
العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم  
دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل  
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير  
وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث لا ورمما يكون الشيء  
موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة  
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور  
في محل النزاع غير ممنوع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه  
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق  
الوجود مع عدم الظن المتنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد  
ظن البقاء والظن واجب الاتباع (اقول الجواب ان البقاء لكونه  
غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب  
الاول فان علم او ظن وجود السبب البقي فالحكم به لا بالاستصحاب والا  
فلاحكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء  
الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة  
عيسى عليه الصلوة والسلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومه على العمل بها  
الى زمن نبينا عليه الصلوة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام  
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا فيما بعد وفاته  
واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ  
ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى نزول النسخ وعدم بيان  
النبي عليه الصلوة والسلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه  
قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء  
في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء  
والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور الناقض  
بجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع فيقاء  
هذه الاحكام ليس الا (لحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور  
الناقض) لالكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر الزيل على ما هو قضية  
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما بان  
لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب  
على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نية

٧ فكما ان الحادث  
لا يستغنى عن علة  
الوجود فكذا الباقي  
لا يستغنى عن علة البقاء  
ولانسلم انه يكفي في  
الدوام علة الوجود  
لجواز ان يديم على  
وجود زيد ولا يديم  
زيد سلمنا لكن لانسلم ان  
دوامه ليس بجديد لانه  
لتضمنه ازمة متجددة  
متجدد

ويصح اجماعا كما نطق به الآية \* قل لا اجد فيما اوحى الى \* الثاني عند العلم بعدم  
المغير بالاجتهاد ويصح لا يلاء العذر لاجتهاد على الغير الا عند الشافعي وبعض  
مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد ( الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل  
بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلوة من  
استبهد عليه القبلة بلا سؤال وتحرر ( الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ  
محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغير حقيقة ( ومنها ) اى من الحجج  
الفاسدة ( الاستدلال بعدم المدارك ) اى الادلة حيث يقول كل ما لادليل  
عليه فيجب نفيه ( وهو ) فاسد لانه ( يوجب الجزم بالنقضين عند وقد  
دليلي الطرفين ) وهو ظاهر ( ومنها ) التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاده (  
اى ذلك الغير ) محق ( فى كلامه ) بلا دليل على وجوب اتباعه (  
خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتى ( وهو ايضا )  
باطل لانه ( يوجب ما هو ) من الجزم بالنقضين عند وقد دليلي الطرفين

### باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح  
وذلك بمعرفة جهاته عقب مساحت الادلة بمباحث المعارض والترجيح تبعا  
للمقصود فقال ( اذاورد دليلان ) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين  
القطعيين لامتناع وقوع المتنافين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التناوت  
في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين ( يقتضى احدهما عدم مقتضى  
الآخر ) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفي ( فان تساوا )  
اى الدليلان ( قوة ) اشار الى جواز تحقق التعارض بالترجيح على ما هو  
الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين  
بمزية العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتدادهما او التحكم كما لا يلزم شئ  
من ذلك عند عدم شئ من الدليابين ( او كان احدهما اقوى ) من الآخر  
لابلذات بل ( بوصف ) تابع ( فبينهما معارضة والقوة ) المذكورة ( رجحان ) حتى  
لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النسي راجح على القياس  
لعدم المعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى ( ففى ) معارضة ( الكتاب )  
الكتاب ( والسنة ) السنة ( يحمل ) التعارض الصورى ( على نسخ الاخير )  
اى كون الاخيرنا نسخا للاول ( ان علم التاريخ ) لامتناع حقيقة التعارض في  
الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان وورودهما والسارع منزلة

ولو دفع التعارض  
بان عمل باحدهما دون  
الآخر يلزم الترجيح  
بلا امر جمع او بهما  
لا اجتماع التفصيل وان  
لم يعمل بهما لارتقعا



عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر لاحقا فلهذا الأول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حلنا عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تنساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تنساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالاية السالفة عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الأدنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للأقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى \* فاقروا ما ينسر من القرآن \* وقوله \* فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا \* تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) سواء وافق القياس او لا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما مر قال فخر الاسلام وابوسعيد البردعي (والا) اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الأئمة (فكالتقياس) اي يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحري) كما سيأتي في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدةتين وماروت طائفة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين باربع ركعات واربعة سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصل) اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كافي سور الحمار حيث تعارضت الاخبار والاثر وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار اما الاخبار فكمها روى انس رضى الله عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر

الاهلية وما روى انه عليه الصلوة والسلام قال كل من سمع مالكا بن قال لم يبق  
 من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبدا لله بن ابي اوفى انه عليه الصلوة  
 والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ايجرانه عليه الصلوة  
 والسلام اياحها فاجب ذلك استباحها في لحمه فليزمن منه الاشتباه في سؤره لان  
 لعابه متولد منه فاخذ حكمه ( فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة  
 حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه ) قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط  
 والطواف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ  
 الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما  
 اذا اخرج عدل بطهارته والاخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة لحمه  
 ترجيحاً بجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى  
 اذا لم يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل  
 المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالجاء لم يبلغ في الضرورة حد الهرة  
 حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم  
 بنجاسة سؤره فيبقى امره مسكلاً وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه  
 حينئذ لا يضمن الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالاً والعجب  
 ان المعارض بمد ما اعترض نقل هذا الكلام ( واما الآثار فقول ابن عمر  
 ان سور الجمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه  
 لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكل للضرورة  
 في سؤره ولا الحاقه لعابه بلحمه اوليته في اسخار وايتين وان روى عن  
 محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لا ختلاطه ولا بعرقه الطاهر  
 في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقل السك في طهارته اذ لو كان  
 طاهراً لكان طهوراً مالم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد  
 استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد  
 وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك  
 ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزواله الحدث واهدار  
 دليل النجاسة مرة بخلافه اذ اجل طاهر غير طهور وضم التيمم اليه (وهو)  
 اى التعارض في الكلب والسنة ( اما بين آيتين او قرأتين في آية واحدة كقراءة  
 الجبر والنصب في قوله تعالى \* واسمحو برؤسكم وارجلكم \* فان الاولى  
 تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوستين) قولين او فعلين



او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اي دفعه  
 وبين انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض  
 الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة  
 الدليل وترجح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل الحكم  
 او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة نبوت بعض افراد  
 الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمه المسال المدعى بين المدعين  
 المبرهين او) بان (يحمل على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون  
 احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما في آيتي اليمين) في البقرة \*  
 لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة  
 بما عقدتم الايمان \* فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغفوس لانها مكسوبة للقلب  
 اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر  
 الذي فيه رجاء الصديق فيندفع بان المؤاخذة التي في المائدة دنيوية  
 لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فافترس لاطلاقها الى الاخروية  
 ولان النوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين بما هزله جد  
 (واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال) بان يحمل كل من الدليلين (على  
 حال حل قرائن التخفيف والتشديد في) قوله تعالى ولا تقربوهن (حتى  
 يطهرن) على حال انقطاع الحيض (في العشرة) حال انقطاعه (في اقل)  
 فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد يوجب  
 الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على اقل ولم نعكس  
 لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود فباقل  
 منها يحتمل العود فاحتج الى الاغتسال لتأكيد الطهارة (واما الثالث) وهو  
 المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذي يتضمنه الكلام وبه  
 يندفع التناقض (او) اختلاف زمان (الورود) اي ورود الدليلين (صريحاً)  
 وعلى تقدير اختلاف زمان الورد صريحاً (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)  
 للمتقدم منهما كما بينت العدة الاولى \* واولات الاحمال اجلهن ان يضعن  
 حملهن \* والاخرى \* والذين يتوفون منكم \* الآية قد سبق في بحث  
 العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن البع نقلاً بالحديث) وهو قوله عليه  
 الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال  
 (وعقلاً بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر التغير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة  
 انقوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعته لا في اصل

فلو كان وجوب  
 الكفارة ايضاً منوطاً  
 بالعزيمة لما وجب  
 الكفارة في اليمين  
 هان لا لا تنفع العزيمة  
 في الهزل

والأولى أن قوله تعالى  
يخلق لكم ما في الأرض  
جميعا يدل على إباحة  
جميع الأشياء شرعا  
فيخص من عمومها  
ما ليس بمباح قد ثبت  
الإباحة الشرعية في  
الكل ويكرر التسخير  
لحقيقة وذلك إذا تقدم  
الحاظر على المباح فإن  
الحاظر رافع للإباحة  
الشرعية والمباح زاع  
الحاظر فيكون التسخير  
معد

٤ أراد من الميث ما  
أثبت امرأ عارضا  
والثاني ما ينفيه ويبقى  
الامر الأول على ما  
كان عليه معد

٥ بأن يأخذ الماء من  
نهر جار وحفظه ولم  
ينب عنه يكون عارفا  
بطهارته بدليل  
يوجب العلم لأبظاهر  
الحال ويحتمل أن تكون  
الطهارة بناء على ظاهر  
الحال فلا يكون مثل  
الآيات ٨ معد

٨ مما يعرف بدليل يكون  
أقرب إلى الصدق  
فتقبل الشهادة عليه  
أولا لا تقبل معد

٩ وإنما يترجح الميث ٥

الحلقة فإن الناس لم يتركوا سدى في زمان من الأزمنة قال الله تعالى \* وإن  
من أمة إلا خلا فيها نذير ٦ فلو قدم الحاضر المغير للإباحة الأصلية لغيره المباح  
التأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا يثبت  
بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر (عن الثاني لما) من لزوم تكرار التغير لأن  
الثاني لو جعل مؤخرا لغير الميث المغير للنفي الأصلي وعن عيسى بن إبان  
أن الثاني كالمثبت وإنما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل  
على تقديم الميث وبعضها على تقديم الثاني فاحتجج إلى بيان ضابطه في تساويها  
وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفي أن كان مبنا على العدم الأصلي  
فالمثبت مقدم والا فان تحقق أنه بالدليل تساويا وإن احتمل الأمرين  
ينظر بين الأمرين وهذا قلت (أن لم يعرف النفي بالدليل والا) أي وإن  
عرف به (فمثل الميث) أي فالثاني مثل الميث في الدرجة فيحتاج إلى الترجيح  
بمطريق آخر (وإن احتمل) النفي (الوجهين) أي أن يعرف بدليل وإن  
يعرف بلا دليل بناء على العدم الأصلي (ينظر فيه) أي سؤال في ذلك  
أنني فأتين أنه بالدليل يكون كالاتات وأن تين أنه بناء على العدم الأصلي  
فالاتات أولى فالتنفي في حديث ميمونة وهو ما روى أنه عليه الصلوة والسلام  
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الآيات  
وهو ما روى أنه تزوجها وهو حال ورجع رواية ابن عباس على رواية  
يزيد بن الأصم لأنه لا يعدله في الصبغ والانقاس وإذا أخبر بطهارة الماء  
ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فإن بينه كان كالاتات فيجب العمل  
بالأصل والا فالنجاسة وعلى هذا الأصلي تنفرح الشهادة ٩ على النفي  
(أو ما في) معارضة (القياس) عطف على قوله في الكتابة (فلا نسخ)  
أن علم تأخر أحدهما إذا دخل رأي في بيان انتهاء مدة الحكم  
(ولا تساقط) أن لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل  
بمده اظاهر الحال إذ في النصين إنما يقع التعارض للجهل بالناسخ  
فلا يصح العمل بأحدهما مع الجهل وأما القياسان فكل منهما صواب  
بالنظر إلى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وإن كان بشرط الآتي (بل)  
الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدده معرفته (العمل بإيهما ساء بسهادة  
قائه) وإنما شرط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يفيان حجة في أصالة  
الحق وإقلب المؤمن يرى ذلك به ما هو باطن لا دلس ف يرجع عليه (وأما











ان (الظن يرداد قوة بكثرتها) اي كثرة الاشياء (كالاصول) كما يزداد بكثره  
 الاصول (قلنا الاشياء على) اي اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها)  
 اي كثرة العلل (لا توجب ترجيحها) ككثرة الابات والاخبار (بخلاف) كثرة  
 (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب  
 دوته ونباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والافصاف متعددة ادكل  
 سبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل  
 الترجيح بكثرة الادلة (مثله قولهم ان الاخ يشبه الواد والوالد من وجه  
 وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوده بجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما  
 اصاحبه وحل حليلة كل اصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وحرمان  
 انقصاص بينهما بخلاف الواد مع الواد فان القصاص لا يجري فيهما من  
 الطرفين فاسبب ابن عم اغلب ولا يعتق كابن العم وههنا باطل لما قلنا ان كل  
 سبه يصلح قياسا والترجح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه  
 الفاسدة (عموم الوصف) الذي جعل حلة مثل ترجيح اصحاب السامعي  
 التعليل بوصف الطعم في الاشياء الارضية على التعليل لكل واحد من لان  
 وصف الطعم يتم القايل وهو الحفنة منلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل  
 والخس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)  
 لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل  
 الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستتب طامنه (راجع على العم منده)  
 لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطبيا كما سبق في مباحث التخصيص (وكيف  
 يصح هذا) اي جعل الامم راجعا الى الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان  
 خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالافاظ الدالة على اعمى لما  
 كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عند قدماء على ان خلاف  
 العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الموضع والاعم افيد  
 (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (منه) حيث جوز التعليل بعلة  
 قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول  
 (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية  
 التعدية بلامرية (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قله الاجزاء) فالعلة  
 البسيطة كما لمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط  
 وبسبه من الماط والخلاف وهو فاسد لان المعتبر بالمعنى لا الصورة) يعني  
 ان الترجيح بالتعدد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول



باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة  
 المذكورة فيه فان هذا من ذلك (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (كثرة  
 الادلة لان الظن بهما اقوى وابعد من الغلط) اذ كل منهما يقدر  
 من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح)  
 لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر  
 المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير)  
 في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل (فان قيل اي سر  
 في ان ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح  
 الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا ترجيح بالكثرة في بعض  
 المواضع كما لم ترجح بكثرة الادلة اجيب بان السرفية ان الكثرة معتبرة  
 في كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع  
 من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا تحصل بها فيه  
 تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول  
 من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا  
 الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل  
 واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل يؤثر بنفسه لامدخل فيه  
 لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو  
 المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اي لا يقع الترجيح  
 بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشتهر) اي ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان  
 الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اي بنص آخر (وكذا  
 القياس) اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون  
 من كثرة الادلة اذا وافته في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة  
 اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس  
 ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل

### المقصد الثاني

من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع  
 في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه  
 (وهو مرتب على اربعة اركان) كما كان في مباحث الادلة كذلك ركن  
 في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه  
 وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

في المراد مما يتعلق  
 بالاحكام الحاكم  
 والاسباب والشروط  
 والعلامات فان الحكم  
 يتعلق بالعلة تعلق  
 الوجوب والشروط  
 تعلق الوجود والسبب  
 تعلق الاقضاء  
 وبالعلامة تعلق الرقة  
 فالاحكام تعلق بالكل  
 ينظر

ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة  
 عن فعله يصير المكلف محكوما عليه \* الركن (الاول في الحكم) عرفه بعض  
 السافعية بـ خطاب ٩ الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام  
 نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعلوم على قول  
 السرخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس محاز فيتناول حكم كل مكلف  
 بخصوصه كخواص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يدفع ما يقال لا يدرج  
 تحته حكم اذا لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس  
 وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالتعلق بافعال  
 المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقى تحته مثل  
 والله خلقكم وما تعملون والقصاص ما يقصد به الافهام ولم يقصد به من  
 هو منتهى لفهم فلا يضر د فريد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل  
 او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انكاسه  
 والوضع خطاب السار ع يتعلق شئ بالحكم التكليفي وحصول صفة  
 باعتباره اى باعتبار تعلق شئ بالحكم ككونه دليلا له وسببا او شرطاً  
 او مانعا او غير ذلك فزياد والوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا  
 ما ثبت بالخطاب لا هو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف  
 (نوعان) الاول (تكليفي) والثاني (وضعي اما التكليفي) وهو اثر خطاب الله  
 المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة  
 والندب فانها صفات للصاوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اراه)  
 اعمل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه امر الله الذي هو  
 الشراء ونحوه (وما يتعلق به) كذلك المنة والاك المنة ووث الدين  
 في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى  
 في مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة  
 في الدنيا كتفريق الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة ٩ (والاخرية) اى  
 الحاصلة في الآخرة كالنواب على الفعل والعقاب على الترك المعترف في مفهوم  
 الوجوب ٨ وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة النواب  
 وفي نحو الوجوب تفريق الذمة لكن لا اولا وايس المراد باعتبار المقصود  
 الدنوي والآخرى بناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة

٩ يعني ان الخطاب في  
 اللغة توجيه الكلام  
 نحو الغير للافهام ثم نقل  
 الى ما يقع به الخطاب  
 وهو ههنا الكلام  
 النفس الازل واختلف  
 الاصوليون في تسمية  
 الكلام في الازل  
 خطابا فن ذهب الى  
 ان الخطاب ما يقصد به  
 افهام من هو منتهى  
 الكلام في الازل خطابا  
 لانه لم يقصد به افهام  
 من هو منتهى العلم  
 وفسر الخطاب  
 بالكلام الموجه  
 للافهام او بالكلام  
 المقصود منه افهام  
 من هو منتهى للفهم  
 ومن ذهب الى ان  
 الخطاب ما يقصد به  
 الافهام ولم يقصد به  
 من هو منتهى للفهم  
 فلا يطر د قال يسمى  
 الكلام في الازل  
 خطابا لانه يقصد به  
 الافهام في الجملة

م



اذن البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دينوية وحرمة الخمر  
على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة التواقل تفرغ الذمة (قلنا)  
لزم بالشروع فصل بادائها تفرغ الذمة اما عبادة الصبي في حكم  
المستثنى كما سيجي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط  
(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدينوية (ينقسم الفعل باعتبارها  
الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره وناقذ وغيره ولازم وغيره)  
وذلك لان المقصود الديني في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات  
الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ  
كملك الرقة في البيع وملك النعة في الشكاح وملك المنفعة في الاجارة واليتونة  
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة  
الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل  
موصلا الى المقصود الديني كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث  
لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضيه اركانه  
وشرائطه الايصان اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا  
ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف  
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا  
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها  
مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه  
وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل (والثاني) وهو ان يعتبر  
فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة

وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعداء العباد فان كان ابتاؤه راجعا  
على تركه عند الشارح بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك  
(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (بظني) من الادلة  
(واجب و) ان كان ابتاؤه راجعا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة  
ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه  
السلام وغيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة  
الخلفاء الراشدين من بعدي (والا) اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين  
(فقل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله  
فان كان ابتاؤه راجعا على تركه اي ان كان تركه راجعا على ابتائه (فمع المنع)

٩ فان صحة العبادة  
كونها بحيث توجب  
تفرغ الذمة فالاعتبار  
في مفهومها اعتبارا  
اوليا انما هو المقصود  
الديني وهو تفرغ  
الذمة وان كان يتبعها  
الثواب مثلا  
٨ فان الوجوب كون  
الفعل بحيث لو اتي به  
يثاب ولو ترك يماقب  
فالاعتبار في مفهومه  
اعتبارا اوليا هو  
المقصود الاخرى  
وهو الثواب بالفعل  
والعقاب بالترك وان  
كان يتبعه المقصود  
الديني كفرغ الذمة  
م

٤ بان يكون عدم ايصا  
اليه من جهة خلل  
في اركانه وشرائطه  
م  
فالتصرف بالصحة  
والفساد حقيقة هو  
الفعل لا نفس الحكم  
وانما يطلق عليهما  
لفظ الحكم لثبوتهما  
بخطاب الشرع م





الفرض (على) ما لم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفوت الجواز بفوته)  
 ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر  
 كتذكر العشاء وكقصد الربع في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي  
 (فلا يكفر منكره بل يفسق) أي يحكم بكونه ضالا وفاسقا (أن استخف  
 بأخبار الأحاد) لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة (لا أن كان مأولا) فإنه  
 لا يفسق ولا يضل لأن التأويل في مظانة من سيرة السلف (ثم إن حصل  
 المقصود من شريعته بمجرد حصوله بفرض كفاية) كأجهاد المقصود منه  
 احلام كلمة الله بأذلال أعدائه (وحكمة اللزوم على كل) أي على كل واحد من  
 المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لأن الجميع إذا تركوا أثموا فلو لم يكن اللزوم  
 على كل لما أثموا بالترك فإن قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام  
 قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع  
 بطريق عتلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لأنه  
 لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا نسلم اللزوم كيف وقد سقط  
 ما في ذمة الأصل بإداء الكفيل والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي  
 وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وإن لم يحصل) المقصود من  
 شريعته (لكل أحد الأبصار) ورواه عنه ففرض عين) كتحصيل ملكة  
 الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاغراض عما عداها والتوجه  
 إليه في الصلوة (وحكمة اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى  
 لا تبرأ ذمته بإداء غيره (وقد يفرض واحد منهم من أمرين فصا عدا  
 كافي لخصال الكفارة) فإن الواجب عندنا أحدها مبهم وتحقيقه  
 أن الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم  
 ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخبريه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله  
 في ضمن معين ما وإن كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخيره التخيير  
 في إبقائه بين المعينات وإن كان الواجب معلوما كلف بإبقائه معينا لكن  
 يتوقف إبقائه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم  
 الإعلاء) أي لا علما (فهو كالفرض العلي إلا في الفوت) أي فوت الجواز  
 بفوته فإن الواجب ليس مثله في ذلك بل في أن جاحده لا يكفر بل يفسق  
 أن لم يكن مأولا وقد استخف بأخبار الأحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب  
 (على الفرض أيضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى أن يكون  
 ابتاه راجعا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي أو ظني كقولهم الصلوة



واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب)  
 للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفوا لله تعالى بفضله  
 وكرمه او بتوبة العاصي وتدمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه  
 حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون  
 التسوية وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم  
 (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي مكمل الدين (وتاركها) مسيء  
 (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن  
 الرواتب ولذا لو تركها قوم او اهل بلدة عوتبوا وان اصرروا قوتلوا وهي التي  
 قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثاني سنة (الزوائد  
 وتاركها لا يستحقه) اي اللوم كطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه السلام  
 في لباسه كالبيض وقبائه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الادب وغيره  
 لا بأس (ومطلقها) اي مطلق السنة بان يقال من السنة كذا (مطلق  
 عندنا) اي شامل لسنة النبي عليه الصلوة والسلام وسنة غيره بخلاف الشافعي  
 فانها عنده مخصوصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد نطلق) السنة (على  
 الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قواهم  
 غيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة (والنفل ثاب  
 فاعله عليه) اي يستحق الثواب (ولا يسيئ تاركه) اورد عليه صوم المسافر  
 والزيادة على تلك آيات في قراءة الصلوة فان كلامهما يقع فرضا ولا يدم تاركه  
 واجب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل  
 تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى  
 \* فافروا ما تيسر من القرآن \* كالتأذينة بعد انشروع تصير فرضا  
 حتى لو افسدها يجب القضاء ويماقب عن تركها كاسيائي (وهو دون) سنن  
 (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة سلوك في الدين وسيرة النبي  
 عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع فيه قصدا) حتى يجب  
 المضي فيه ويماقب فيه على تركه كقوله تعالى \* لا تبطلوا اعمالكم \* وفي  
 عدم الانعام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة  
 الوعد فيكون ادنى حالما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء  
 وصيانته عن ابطاله اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين  
 وهو ابتداء الفعل نصيانته ادنى السيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان

والسنة على ثلاثة اقسام  
 سنة مؤكدة وسنة زائدة  
 وسنة هدى فالاول ما  
 واطب عليه رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم مع  
 تركه مرة او مرتين وفي  
 اتيانه ثواب وفي تركه  
 اساءة وكرهية وعتاب  
 لا اعتبار وهي مثل  
 السنن الرواتب  
 والنكاح والثانية هي ما  
 لم يواظب عليه السلام  
 على ذلك وفي اتيانه  
 ثواب وليس في تركه  
 شيء والثالثة التي  
 من شعار الذين  
 كالاذان والاقامة  
 والختان وفي اتيانه  
 ثواب اكثر من ثواب  
 المؤكد وفي تركه نوع  
 بعقوبة دون عقوبة  
 الواجب فكل سنة  
 هدى سنة مؤكدة  
 من غير عكس



يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل نصيانة اقوى انشئين وهو ما صار  
 لله فعل فعلا اولاً واما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية  
 طائاته لم يصلها وقد صليها فيكون نقلا مشروفا فيه ولا يجب اتمامها  
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اي يستحق فاعله  
 العقاب على فعله (وهو) الحرام (اما نعيته ان كان منشأ الحرمة عينه)  
 كاخمر والتخيز والمينة (او نعيته ان كان) منشأ حرمة (غيره) اي غير  
 ذلك الحرام كاكل مال الغير ولغرق بينهما ان اتص تعلق في الاول  
 بعينه ما خرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء  
 وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الخال او حذف المضاف وفي الثاني  
 بلا في حرمة الفعل والمحل قابل له كالنع عن الشرب وقد سبق زيادة  
 بسط له في محب الحقيقة والجز (وامكروه) نوعان الاول (تزيهي) وهو  
 (الى الحل اقرب) تنوع الذي (تحرمني) وهو (في الحقيقة قريب) لافرق  
 بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلمهما يجب بالنسبة  
 اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالشيء محذور دون العتوبة بالشر كحرمان  
 الشاهد كقوله عليه السلام من ضيع سنتي لم تنله شفاعة فان قلت كيف  
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام من ضيع سنتي لم تنله شفاعة  
 قلت المتن الاول استحقاق الشفاعة والى الثاني حقيقة ذم  
 اجاز ان يستحق احد بسبب قصوره الحرمان عن الشفاعة وبسببه  
 ارسول عليه السلام بسبب كل سفته لانه انصاة اللهم لا تجعلنا من  
 المحرومين من شفاعة (وهذا) اي المكروه التحريمي (حرام عند محمد)  
 اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (الكن) لا بدليل قضى  
 بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام انقض (و) التسم (لثاني  
 رخصة ٩ وهي ما شرع ثابا مبنيا على العذر وهي) انواع (اربعة نوعان  
 من الحقيقة) اي رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة  
 من اخرونوعان من المجازي) يطبق عليهما مع الرخصة مجازا  
 لكن (احدهما اتم في المجازية) اي ابعد من حقيقة الرخصة (من الاخر)  
 وجد ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة الحقيقية  
 والاهتمام بالحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق  
 بكونه رخصة واقعية ومجاز ان لم يكن به سبب حقيقة الرخصة بالنظر

٩ من قسمي ما يعتبر فيه  
 لولا بالذات المتعصدا  
 الاخرية هو ان لا  
 تكون حكما أصليا بل  
 يكون مبنيا على اعدار  
 العباد قسمي رخصة  
 ونسب بلها العزيمة  
 حرمة اجراء كلمة الكفر  
 على اللسان عزيمة لانه  
 حكم أصلي وبأصلها  
 نلكره رخصة لانه غير  
 أصلي بل هو مبني  
 على اعدار العباد

الى غير محلها بل كان نسخا قائم في المجازية والافضيه (اما الاول فما استبح  
مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة  
والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة  
المباح بترك التواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لحواز العفو (كأحرار  
المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالإيمان) وكأفطار المكره  
في رمضان وجنائه على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحرمة  
كالدلالة على مال الغير وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما  
في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يوجر ان قبل بأخذ الزينة) اما  
الرخصة فلان حق الغير لا يمتنع الا بصرة إبقاء التصديق معنى في الكفر  
أكراه. وانقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في ما العبر  
والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق في نفسه يفوت صورة شراب  
البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واراء الجرار ان قبل بالانكسار  
نفسه حسبة في دينه لا قاه حقه تعالى وهو مشهور كالمسلمين من طمع  
الطفر على الأعداء او النكابة والاضرار عليهم او اشراء السبب وتذويبه  
غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه الصلوة والسلام عليهم السلام بشر  
بعضهم بالنهضة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا بسعد الاعدام  
ولو قتل لا يكون منابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز لادين وفي بذل  
النفس اقامة للمعروف تفريق لجمع الفسق طهرا فان اسلامهم يدعو  
الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهره (واما الثاني فما استبح مع قسم  
سبب) للزينة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) اراد بان لا ينافي حكمه في  
مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لين في حكمه ان (فان قيل للمحرم  
قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى اية حرمة في الدور دون الثاني) قلنا  
العلل الشرعية امرات جار تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك  
فيمتثل بخلاف ادلة الوجوب للإيمان فانها عقلية قطعية لا يتصور  
فيها التراخي عقل ولا شرعا فيقوم الحارمة بقيامها وتدرم بدوامها  
(كأنطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم وأحرمت للأفطار وهو  
سهود الشهر ونوجه الخطاب العام قائم اعموم قوله تعالى ﴿فمن شهد  
منكم الشهر فليصمه﴾ أي حضر ولذا لو أدى كان فرضا والحكم وجوب  
الصوم وقد تراخي لقوله تعالى ﴿عدة من ايام أخر﴾ (وحكمه) ان (الزينة)

قوله ان الحرام ممنوع  
التعرض وهذا انما  
ليس ممنوع التعرض  
فلا يكون حراما وهذا  
ليس الا في لفظي  
شهد



اولى عند اتيان سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لاسر وهو  
 حاصل في العزيمة ايضا فاحد من عزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة  
 ومتضمن لاسر يختص بالرخصة فلاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة  
 كالصوم لساذه كون النظر اولى حتى لو صبرت ذات كان آثم لتفويت نفسه  
 بما شره لا حصول التصود وهو حق لا اثم على بخلاف اقيم المكره  
 على الله حتى قتل ذنبا من ذنوبه من اثم صوم من مكره  
 اثم لا وكره في الصبر مستبعدا بعد الاستتيم على طاعة فوجروا  
 كذا في حق بكونه رخصة هذا لان في هذه وجوب سبب الصوم  
 لكونه في حكمه بالثبوت فكان بالافضال شبهة كونه حكما اصليا في حق  
 اسائر بخلاف الاول لان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع  
 التحريم وليس به شبهة كونه في حكمه كغيره من صوم لا يكون  
 اثم في بكونه رخصة من سائر (وما نسب) في هذه رخصة  
 مجزا وهو اثم في المجازية وابعده عن اخفيقة من الامر (فما وضع عند)  
 اي رتبة ولا شرع عاين (من الامر) هو التمسك الذي اصر صاحبه  
 في يحبس من خزن جمل في التمسك كما فيهم وصعوبتها مثل سراط  
 قول الامر في قوله (رغم غرض) هي ايضا في الامكان في شبهة  
 من الاشياء كسبعين نقصا في عدم راحة وطمع لاعتداء  
 حادثة وقصع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع  
 سالمة من حيث انها كانت رجعة على غرضها ويجب علينا توسعة  
 وتخفيف سائر الرخصة في سببها كذا في سبب معد وما  
 في حقه او لا في غير مشروع اصلا لا يمكن حقة الامارا (واما ارايح)  
 في امر رخصة مجاز كونه اقرب الى حقة الرخصة من اثم  
 (فما سقط عن مع شرعية في موضع آخر) اراد استعوط عن بعض  
 اثم مع الشرعية بعض آخر من حيث انه سقط كان محاسنا ومن  
 حقه في رخصة كان شبهة معقبة الرخصة بخلاف اثم  
 في شرعية في حقة صلا فيتمرن في حقة (كالمسلم)  
 في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة  
 في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة في رخصة

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا أصلا (وكالحمر والميتة المضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالإباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالإباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيه نذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسيحيان (قبل وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله تعالى \* اما اضطررتم اليه \* وحكم المستثنى بضائه حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه بحث لانه قول عفوهم الاستثناء وهو ليس عذبا كما سبق فاصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه (فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى \* من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وفاقه مطعون بالايان \* مع انه لم يدل على اباحتها (اجيب بانه ليس استثناء من التحريم بل هو استثناء من الغضب اذا التذبر من كفر بالله من بعد ايمانه تعليمهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت اخل جوار ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الحمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة دينه عن سرية الخب ولا صيانة للعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رحمة اسقاط عذابه فاعلم المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الحج وبنية الظهر ركن من اركان تركه الفدية الاولى مفسد لما روى ان عمر رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انقصر الصلاة ونحن تنور صل عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وانصدق بما لا يخل التملك اصلا وان كان من لا يترحم طاعة استمط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او عتبه او صدقة او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته وان كان لا يوفق على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارب بخلاف ما يكتن في الاعيان ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من الله تعالى او من اولي وذن الخيرا مما ثبت للعبه اذا تضمن رقفا ولم يرتد في هذا الخبر تعين القصر له بخلاف الخبر في انواع الكفارة وجرا الصيد والخلق لا خلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

اما سقوط الحرمة في المضطر فبالنص للاستثناء واما في المكره فلان فيه نوع اضطرار اذا كان ملجأ اذ فيه خوف تلف النفس كحالة النخعة فيكون دالا تحت النص بوجوب بدالة النص ان اقصر الا اضطرار بالمخصة لمافية من الخوف المذكور ايضا والله اعلم



فان اليسر معارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة شركه مع اسهول  
ورفق الإقامة بمؤنة الانفراد فصار الصوم اولى لاصحته ( فان قيل  
اكمل نصلوة ان كان اسقى قنوابه اكثر فبقيد التخيير ) اجيب بان ثوب  
الذي يكون باداء التفيض فيه ما سوء ( ومسح التخنيف ) فان غسل رجل  
الذى هو عزيمة سهو في . . . المسح رخصة لان استئثار القدم بالخفة  
يمنع سرية حدث الى القدم فيبت ان لغسل ساقه وان مسح شرح  
ليسر به . . . وكان من قبيل محار لاعنى معنى ان وجب من غسل رجل  
يسارى بالمسح ذو كان كذالك من سجد كون رجل ظاهرة وثبت اس  
ولا كون ول . . . من بعد اابس طرما على ظهيرة كاملة كما في التمسح  
على الجبهة لان مسح حيث يذ يصلح رافعا لمحدث اليسارى الى القدم  
ون شرع خرج السبب لوجب المحب من ان يكون تاملا في الرجل  
ما دامت مسرة بحدث وجوه . . . من سرية حدث الى قدم ( وجوابه )  
اي حكم هذا ينقسم من اربعة ( ان العزيمة لا تنقض مشروعية )  
وقد بينا ذلك في الصور المذكورة ( فان قيل قد مرح عنها بان من رأى  
المسح ولم يمسح تحذبا من عمة يشب ولا نواب في غير المسح ( قلنا العزيمة  
من مسرودة مدم فحدثه . . . ربه . . . عتبر انزع والحسل ) واما  
الوضعي ( عصف حتى دوره في اول المقصد الذي امر التكليف واذا كان فيه  
نوع خفاء عرفه فتمسح ) فان لم يمسح بغير شيء . . . الحكم التكليفي وخصوصا  
صحته ) اي لذلك الشيء ( باعتبار ) اي باعتبار ذلك الحكم التكليفي ( فبمعنى )  
اي الشيء الذي نعلق بالحكم التكليفي ( ان دخل في الآخر ) وهو الحكم  
التكليفي ( فركن والا ) اي وان لم يدخل فيه ( فان اثر ) المتدنى ( فيه ) اي  
من لا آخر ( فعلة والا ) اي وان لم يكن مؤثرا ( فان اوصى ) متعلق ( ايسر )  
اي الى لا آخر ( في الجملة فسبب والا ) اي وان لم يوصل اليه ( فان توقف  
عليه ) اي على المتعلق ( وجوده ) اي وجود الآخر ( فسرط والا ) اي  
وان لم يتوقف عليه وجوده ( ولا اقل من لدله عاياه ) اي على وجوده  
( فلهذا لما اذكر ما يقوم به شيء ) اي يدخل في قوامه فيكون جراه  
وهذا الى من قبل صاحب السقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل  
( وعدى ) بركن قسمان الاول ( اصلي ان لم تعبر حكم الشيء ) الذي يقوم  
ببركن ( باق . . . ) اي تنفذ ركن كالتصديق الايمان ( و )

الثاني (زائدان اعتبر) حكم ذلك الشيء باقية انتفاءه اعذر وان انتفى ذلك  
 الشخص بانتفاء ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن  
 راند منزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى  
 اراد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لانعني بالاراد ما يكون خارجا  
 عن الشيء بحيث لا يستفي الشيء بانتفاءه بل يعزبه ما لا يفتي بانتفاءه فكذلك  
 الشيء فعني الركن الزائد الجزء الذي انتفى كان حكمه اركب باقيا بحسب  
 اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من المضاف بحيث لا ياتي حكم الركن  
 بانتفاءه كان سببا بالامر الخارج عن معنى راندا وهوذا الاعتبار (وهو) ان  
 الاعتبار الراندا لا يحسب الكمية كالاعتبار في ايمان (فانه كيفة متميزة  
 في الايمان بالركبة فانه لا يفسد حال الاختيار أصلا لكنه ركن راند حتى  
 يسقط لعن الاكراه (أو) بحسب (الكمية كالاول في المركب منه ومن  
 الأكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان  
 كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القول لانه مما يعلم اداخلة في الايمان  
 على الكمال لاني حقيقة ايمان واما عند المعتزلة فانه من حقيقة  
 حتى ان انفسق لا يكون عندهم مؤمنا (واما العلة) وهي لغة المغير كالمريض  
 لاسفل المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي  
 سمي بها العلة الشرعية تغيبها الحكم من العدم الى الوجود او من  
 الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فإضاف الى وجوب  
 الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالسرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه  
 وجوبه لكنه بواسطة كالسبب وعلة بالعلة ونحوها ودخايل المال رضية  
 شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية لا مقارنة للمعامل  
 بالزمان كالعقلية) من المال وصيه الجمهور اذ لو جاز الخلف لما صح الاستدلال  
 بنبوت العلة على نبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع الملل  
 للاحكام (ومنهم من) فرق بينهما و (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة  
 (اعلم ان بعض مسايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب  
 ان يقارن العقاية دون الشرعية لان اجاب العلة بعد وجودها والا لكان  
 المعدوم مؤثرا مادام جاء تعدد زما حازباكثر لان الشرعية منزلة  
 منزلة الاعسان بدليل قواها الصمخ بعد ازمة مطاولة كصمخ البع  
 والاجارة لا تجاز بقواها بخلاف الاستطاعة الى هي العلة العقلية

هل ان القول بالتقارن  
 يمنع اداء النصاب الى  
 الفقير لتقارن الغناء  
 الاداء قلنا الغناء بدوام  
 اليد والمال يصير زكاة  
 تأييدا لليد لما عرفت  
 ان الصداقة تقع اولا  
 في كف الرحمن  
 فاقارن بمنوعة  
 يحد



فانه اعرض لا يفي رماين قانونيكي 'فعل معها' زم وجود انه اول بدعة  
 وحلوا منه من الماول ( قلند ولا بومية الايجاب رتبة مسألة ونيس محل  
 نزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر  
 مودوما كباين حركتي لاصع واتخاتم وثابت متقوض بالعلل العقلية اذ كانت  
 اعيانا لا اعراض ( واثبات قول الشيخ يستدعي وجود حكم لانه المورده  
 لا وجود - ماله حتى نبقى كيف وهي حروف واهوال وانوسم ان مودود  
 عسخ به فكم به بانه اعيان بضرورية جوار الصبح ( يثبت في  
 وردها ( وهي ) لعل به به ن لا توجد الاضافة ولا التاثير  
 ولا الترتيب 'توجد' اعلية اصلا وان وجد احدهما منفردا يخص نسبة  
 اقسام ونوجد 'الجماع بين اثنين منها' ثلثة اقسام اخرى وان وجد  
 'الجماع بين' ما تقدم آخر فصل منه واذا قال ( اما علة اسمى ومعنى  
 وحكم ) ومعنى حقيقته ( ان موضع ) ي ملة ( به ) في الحكم  
 تفسير المراسم ويرد من يضيف الحكم اليه ( مؤثر ) اي العلة ( فيه )  
 في الحكم هذا تفسير العلة معنى ( ولا يترجي ) الحكم ( عنها ) اي عن  
 اعلية تترتب ( الحكم ) كما بيع ( اطلاق فانه علة اسمى ومعنى وحكما  
 ( وما ) وما ( كما ) كسب عس واثبت لما قصاص ( وما ) علة  
 ( مما ومعنى ) ما وضع و ( يترجي ) حكم ( يترجي ) لعل ان لا يترتب ابتداء بل  
 بوسيلة ٤ من ان يكون التراخي حقيقته رتبة ( ترتب ) بوسيلة وهذا  
 جس نبهته نوع رتبة التراخي اما حقيقته او رتبة على الاول اما ان يستند  
 لحكم اني اوان وقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية والتقديرية  
 قال استند فاما ان يترجي احكامه الى ما لا يحدث به فيسمى باسم الجنس  
 عني علة اسمى ومعنى لاحكامها اوال ما يحدث به فيسمى علة في حيز سبب  
 وعلة مؤثر . علة وان اقتصر سميت علة تسببه السبب وعلى الثاني  
 وهو ان يكون التراخي رتبة اسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة  
 بالامثلة والى مس كل قسم منها بالامثلة . كما في غايدول وهو ان يكون التراخي  
 حقيقته واستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعللة  
 ( كما بيع بوقوف ) فانه علة اسمى للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعق باعتراف  
 السري معروف له كما قل البيع ويحدث به من حاف لا يدع لاحكامه التراخي  
 راحة ذلك وعنده يس انك من وقت بيع مستندا فيملك زوائده

اعلم ان الاعتبار في حقيقة  
 به اثبات امور الاول  
 من الحكم ايها  
 والثاني ما يترد فيه  
 والثالث حصوه معها  
 في الزمان وسميت  
 بالاعتبار الاول علة  
 اسما وبالاعتبار الثاني  
 علة معنى وبالاعتبار  
 الثالث علة حكما  
 بعد

المتصلة والمتصلة لا مقتصر فيظهر كونه علة لاسبيا اذ السبب لا يستند  
 اليه الحكم ( فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها  
 لما منع ) قلنا ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا ( و ) البيع  
 ( بالخيار ) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكامها لما سبق في مباحث  
 مفهوم المخالفة اذ الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على  
 السبب لاستلزمه ودليل انه علة لاسبب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به  
 من حين الايجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ  
 باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف ( و ) الثاني وهو ان يكون  
 التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة  
 ( كرض الموت ) فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال  
 وجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية  
 والحماية والمؤثر فيه الحكم شرطا ومتراخا الى اتصال الموت به حتى يملكه  
 الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة امتداد المفعلي  
 الى الموت صار بمنزلة علة العلة ( والجرح ) المفضي الى الهلاك بواسطة  
 السراية عما نه كرض الموت بعينه ( والرمي ) المفضي بواسطة المضي  
 في الهواء والنفوذ في الرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة  
 علة المسئلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص ( والتركية عند الامام  
 ابي حنيفة ) انها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فضمن  
 المزمي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا  
 الوجه فضمن الشهود ايضا اذا رجعوا وانما عدم لزوم القصاص - شبهة  
 تخلل قضاء القاضي ( وقالوا التركية بناء ليس بتعد ولا ضمن الا باله - ) ولذا  
 لا ضمان الاصل الشهود عند رجوع الفريقين ( قلنا عند الرجوع ظهر  
 انها تعد معنى والاعتبار للعاني ( و ) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على  
 وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب  
 ( كالاجاب المضاف الى وقت ) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى  
 للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ الا صافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جواز  
 ابي يوسف في النذر بالصنوة والسوم في وقت بعينه التجيل قبله فان التراخي  
 وجوب الاداء كصوم المسافر والاخيرين ام يجوز محمد اعتبارا لايجاب  
 انعبد يا بحباب الله تعالى ونبيه يا لسبب لان السبب الحقيقي لا يد ان يتوسط



بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرعتها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتحدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق بتحقيقه آنفاً (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغناء يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبهه بالسبب للاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله ومحصل للبسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك واللام يجوز الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصاته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء تحكم المقتضى الى المتقضى ولا شك ٤ ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعق لكن شري القريب وملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقة وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعق فايهما تاخر كان علة كذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العقق اما القربة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القربة عن القطع بادي الرقين وهو النكاح فبا علاهما اولى واما الملك فلان ملك العقق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العقق لما كان من احدهما ونفسه من الاخر كان الموضوع

٢ اي لو كان النصاب

سببا حقيقيا لم يجوز

الاداء لانه قبل العلة

مقدم

٤ جواب عما يقال

اضافته اليها غير كافية

بل لا بد من وضعها له

ولا وضع ههنا لا بين

الشري والعق ولا بين

الملك والعق كما لا وضع

بين الشري وملك

المنفعة

للمتق الكل لكل واحد فان الموضوع للمعتق شرعا ملك القريب لا مطلق  
 الملك كما سبق اما احر الملك فتشترى الثابت فرائده فالمستوى معتق حق  
 لصحبة الكسرة عند الثمري لا عند ادبناحي المالك منه واما اخر  
 الزيادة كرهوى حد حصين بر سر شهيد السب ورا، واسرياه  
 معى معتق وفارم صيب الاخر (مخالف اخر الساميين) بان لتعمل  
 بالقضاء وهو مجموع الشاهد من لاء تشار الرب (واما) (اساوحما)  
 لا معنى (كاسب) الراعى (الائم مهم المذنب) المصداق كاسر الملق  
 والمرض الملق لرحمة هذا واليوم الوحد لا يحا اماصل للمحدث  
 ودراعى الوحدى لمرة الص... لا حرم والا كان و كاج  
 من است ولسنا ان... وحب... و... من...  
 الانتشار وعدم اماصل لعدم الا عند محمد فان كان...  
 للوضع والاضافة الشرعيتين وحكما لمد الراعى لا معنى ل...  
 وحروح الحس والى... وحروح...  
 الا (الائم مهم المذنب) كالحسين المحمدي...  
 فان كان رشوع... ما خيارها...  
 بان كان... لا...  
 لا معنى لان الورع المحبة والاض او اداعى...  
 لاقامة الداعى مقام الدسوا له...  
 (اما... رورة)...  
 وان...  
 معه مع امكان...  
 ودواعى الوطى...  
 على ما ياتى) في ما...  
 ما...  
 لاطلاق...  
 (رانا)...  
 ركة...  
 الاجمال...  
 ...

فان قلت اذا وزه وهر  
 قريب احدهما فانه  
 يعتق عليه ولا يعزم  
 لسريته قلت الملك  
 ههنا احر ابوصهين  
 ا وحودا وقد صل  
 لا يصنع ولا يضاف  
 الى الصان





في حكم العلة وان ثبت عنده مع التزاني اوبه غير موضوع ليتخلل لم يوضع له  
فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله ( اما ) سبب ( حقيقي )  
وهو طريق الحكم بلا انضمام وجوب او وجود اليه ( اي وجوب الحكم  
او وجوده ) ( وصفا ) متعلق بالانضمام ( ولا تعقل التأثير في الحكم ) كما  
يعقبن في سائر اقسام السبب احتررت بقوله طريق الحكم عن العلامة  
واخرج بقوله بلا انضمام وجوب اليه وضعا العلة اوجوب الحكم بها  
وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لبقوته عنده وضعا وعيد الوضع  
ليدخل فيه مثل انضمام ملك المتعة الى السرى فانه سبب لازم وبقوله  
ولا تعقل التأثير الاقسام الاربعة هي لسبب تعقل حقيقة ذاته اوسميتها  
فيه اما الحقيقة فهي السبب الذي في حكم امة ادي له شبهة العلة اما  
الاول فلا انضمام الالة المتخللة اليه وان لم يوضع له ولا كان علة الماء  
كاسيحي تحقيقه واما الثاني فلا انضمام العلة ايضا لكنه امتار من الاول  
لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع الامع يتزاني وجوب العلة بظاهرها  
كثير البستر بخلاف قطع الحل وشق ارق وفي اصل الامع بوسط  
عدم الوضع مر بين كارتصاع الكيرة صرقتها بخلاف شهادة القود ووضوح  
الحجر اشرع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي دون الاول  
واما الشهة في المجازي لارسهة العلة المالية تقتضي شبهة التأثير بلاسرة  
وساى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى ( وحكمه ) اي حكم السبب  
الحقيقي ( ان لا يضاف اثر العمل اليه ) بل ان العلة التوسطه بين الحكم  
والسبب ( ولا يضمن الدال على المارقة او القتل او قطع الطريق ولا يدرأه  
في الغيبة الدال على حصص حر بن يوصف طريقه ) الا ان اصابهم  
فصار صاحب علة وذلك لان ارادة اء طريق الوصول الى القصور  
وقد تحلل بينهما بين الحصول فعل مختار لم يصف اليها وانما ضمن محرم  
دل على الصيد لان ارادة الامن جنسية في حقه لالتزامه اياه فلا لاته  
مباشرة لاسبب كمدع دل مارتا على الورقة لكن المكات الدلاء  
في عرض الروى من احيى سبب الدال على سريه والا  
صار كما انه طارسله اوراه ودمهوا لم صير الدال على سريه الحرم  
لانه كالدال على الاموار المدوكتوسع المسجد والاموال المحرمة الدتعاى  
كالوقوه وانما ارجح الصما على السابى استحسننا على خلاف القياس



لغلبة السعادة ( ولا ) يضمن ( من دفع صبيا سلاحا لمسه له ) اى للدافع  
 ( فقتل به نفسه ) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما  
 اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون  
 في حكم العلة ( ولا ) يضمن ( من قال له ) اى للصبي ( اصعد الشجرة وانقض  
 ثمرتها لتأكل ) انت ( اولئاكل ) نحن ( ففعل فعطب ) لان صعوده حينئذ  
 باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا يقطع  
 الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما  
 اذا لدغته حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلاً من  
 قتعذر الترجيح واما اذا قال لا كـل فيضمن ما قلته لانه صار مستعملاً له  
 بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب التقصص  
 والاصطبل ونحو ذلك ( واما ) سبب ( في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة  
 المحللة ) بينه وبين الحكم بلا وضع ( لحكمها ) اى من غير ان يكون ذلك  
 السبب موضوعاً لحكم تلك العلة والا كان علة لاسيا ( وحكمه ان يضاف  
 اثر الفعل اليه ) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه  
 ( كسوق الدابة وقودها ) فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف  
 فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف  
 ماتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لافى جزاء المباشرة كالقصاص  
 والكفارة وحرمان الميراث ( وقطع جبل القنديل ونحوها ) كشق الزرق وفيه  
 ما يع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الخائط المائل  
 بعد التقديم اليه وادخال الدابة في زرع الفرح حتى اكلته والشهادة بالقود  
 فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم  
 القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث ( واما ) سبب  
 ( له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً عنده على صحة التراخي ) ككونه  
 ايجاد الشرط العلة ( او ثبت ) الحكم ( به ) حال كونه ( غيره موضوع لتحلل  
 لم يوضع ) ذلك التحلل ( للحكم ) وسأتي توضيحه في مثاله ( وحكمه  
 ان يضاف اثر الفعل اليه ) لا مطلقاً بل ( بالتعدي ) لانه لما انتقص فيه معنى  
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً  
 عنده على صحة التراخي ( ككفر البئر في ملك الغير ) فانه سبب للقتل لانه  
 طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقله الماشي والسبب مشيد فيه

فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم  
يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة  
ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء الباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان ذلك  
بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا  
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه  
نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما ثبت الحكم به غير  
موضوع لتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة  
بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى  
حرمتا عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة  
ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع  
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل  
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج  
كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب  
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا او سببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه  
سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات  
فم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر  
ان لا يكون ككسق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح  
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم  
مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لانه ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو  
كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق  
باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد  
النكاح بل للتربية ولا لافساد لزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه  
غير متقوم واما الشهادة فوضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك  
الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان شهادة لم يوضع  
للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازي وهو طريق) للحكم  
(يفضي اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب  
مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بتقصصان الحقيقة  
اولى من التجوز بالزيادة المكملية عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر  
المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزء



لما كان المعلق بالشرط

واليمين ليسا سببين في

الحال لم يجوز التكفير

بعد اليمين قبل الحنث

لانه اداء قبل وجود

السبب وجوزنا التعليق

بالمالك في الطلاق

والمناق لان المعلق

ليس بسبب في الحال

ولا يحتاج الى الحل عند

التعلق خلافا للشافعي

لانهما سببين في معنى

العلقة هذه

حتى وجب على

الكفيل رد العين حال

بقائها ودفع القيمة

حال هلاكها ولولم

يكن لها ثبوت بوجه

لما صحت هذه الاحكام

كما انصح قبل القبض

وايضان الغاصب

اذا باع المغمسوب

فضمنه المالك قيمته جاز

بعده فيكون للقيمة

شبهة الثبوت

هذه مرة الخلاف

فعندنا يبطله وعند

لا وصوره التراجع

ما اذا قال لا مرة

ان دخلت الدار فانت

طالق ثلاثا ثم طلقها

ثلاثة فبر وجت بزواج

يكون سببا مجازيا (للجزاء و) نحو (اليمين بالله) فانها ايضا سبب مجازي (للكفارة)

لاحقيق اما التعليقات فاعدم الافضاء فيها الى الجزاء الا عند وجود الشرط

فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع

الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فاعدم الافضاء

فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا

بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث

يكون عللا حينئذ فكان يجوز من نعيمة الشيء بما يؤل اليه على ان قول

المشايع سبب الكفارة امر دار بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف

الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا

يحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا

لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون

مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت

بسبب مضمونا بذل الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت

قبل فوات ذلك الثابت فكذا بسببه كالغصب يوجب رد عين المغمسوب

مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح البراءة عن

القيمة والعين والكفالة والرهن حال قبلم العين ولذا يملكه بالضممان من

وقت الغصب الثاني ان وجوب البر بالخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب

لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث

لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا بسببه ليكون المسبب

ثابتا على قدر سببه وشبهته الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل

لحقيقته اذ كل حكم قائم الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالبنداء

في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر

لان معنى الشبهة قيام الدلائل مع تخلف المدلول لما نفع فيمنع في غير المحل

فاذا فات المحل بزوال المحل بطل اليمين (فتجيز اثلاث يبطل التعليق) اي

تعلقها وتعلق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)

ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطبيق مثلا وفرض الشيء غيره

فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يبطله) اي حينئذ لا يبطله تجيز اثلاث

التعلق واعدم استدعاءه شيئا منهما صح تعلق طلاق المطلقة الثلاثة

بترجها فيقع لوتزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداءه المحل فبقاؤه



ة آخر ودخل بها ثم  
اما دت الى الاول  
بنكاح صحيح فدخلت  
الدار لم تطلق عندنا  
وعنيد زفر تطلق  
م

يعني ان تزوجتك فانت  
طالق يقتضي ان لا  
يكون المحل ثابتا في  
الحال لان التعليق ابدى  
لا يكون الا لامر  
يستوجد م  
مثلا الطلاق المعلق  
بالتزوج هو ممتنع  
الثبوت في الحال لانه  
قبل وجود علته وهو  
النكاح فيمتنع شبهة  
ثبوته ايضا بخلاف  
المعلق بغيره اذ لا مانع  
فيه عن شبهة الثبوت  
فيستدعي محلا  
بخلاف الاول فافترا

وهو اسهل واولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء  
الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيده اليه  
المقصود من اليقين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند  
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق  
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا بزوال الحل بان يطلقها  
ثلثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير  
التزوج على التعليق بالتزوج يلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم  
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء فاسد  
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتعة لان ملك النكاح علته  
ملك الطلاق وصحته وليس للنسي قبل علته صحته حقيقة الثبوت فكذا  
شبهه فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني  
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعي صحة ملك النكاح  
الحل لا الملك استدعي صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المنا في لها زوال  
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة)  
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اليه فاستدعي المحل (فلم يجوز  
التعليق) لا لطلاق والعناق (بالمالك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال  
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز  
التكفير بالمال قبل الخنث) لجواز التججيل قبل وجود الشرط اذا وجد  
السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا ولان المعلق  
قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد  
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء  
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر  
وجزاء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون  
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البروفيه  
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم  
بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في رفته لا لمنع الحكم فيتحقق  
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا  
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير  
اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء



ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما يصل الى المحل كان ينبغي ان يلفو  
كما اذا قال لاجنية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول  
بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير  
سببا كسطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوه لغا  
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر  
مباحث الاسباب اوردها هذا البحث بعدها وصدور بكلمة اعلم تنبها على جلالة  
قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من  
انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا  
او دلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من الأدلة وذلك لانه لا كلام  
في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام  
الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل  
الاحكام مرتبة عليها يسيرا وتسهلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى  
معرفة الاحكام لا بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات  
لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقفل  
للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سيما ظاهرا) يترتب  
عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلايمان) اي فالسبب للتصديق  
والاقرار بوجوده تعالى ووجدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل  
وشهده به العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى من  
الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما يسمى بالما لانه علم على وجود الصانع به  
يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب  
ظاهر يسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تسبب بعدم  
ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته لنفس وجوب الايمان الذي  
هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وجدانيته او غير ذلك مما هو ازلي  
ومؤمن به فان الحادث يدل على انه محدثا صائنا قديما غنيا عما سواه  
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجودي عن جميع الكمالات وينتفي  
جميع النقيض (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقيق سببه وهو الاتفاق  
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والقرار الصادق عن النظر  
والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان  
قد يتحقق في حقه تبعالا لابيون فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي

١٧ اي جميع الاحكام  
وهذا اختيار الشيخ  
ابي منصور المازيني  
وقال جمهور الاشرع  
للعقوبات وحقوق  
العباد اسباب يضاف  
وجوبها اليها فاما  
العبادات فلا يضاف  
وجوبها الا الى الله  
تعالى وخطابه  
واما العقوبات  
فلا نها اجزئية  
الافعال المحظورة  
فيضاف اليها واما  
المعاملات فلا نها  
انما تحصل بكسب  
العبد فتضاف اليه  
م

وذلك في الإيمان محال لانه لا يحتمل عدم الشريعة اصلا ( ان لم يخاطب )  
 الصبي ( به ) اي بالايان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل  
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكره على السكوت  
 عن كلمة الاسلام ( و ) السبب ( للصلاة الوقت ) وقد سبق تحقيقه في مباحث  
 الامر ( و ) السبب ( الزكاة النصاب ) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام  
 ها تواربع عشر اموالكم ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت  
 واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة  
 قدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات  
 المتجددة فيبقى اعمل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء ( و انماء ) على هذا  
 التقدير ( شرط لوجوب الاداء ) تحقيقا للغنى والتيسر الا ان النماء امر باطن  
 فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة  
 التي لها تأثير في النماء بالدرو والتسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى  
 ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي  
 هو السبب فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول ونكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار  
 الشرط ( و ) السبب ( للصوم قبل اليوم ) اي كل يوم سبب لصومه ( و قل  
 الشهود ) اي سهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيّد بالوقت ( و )  
 السبب ( لصدقة الفطر رأس يمونه ) اي يتحمل مؤنته ونفقته ( و يلي عليه ) اي  
 ينقذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية  
 ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه  
 الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان الصد لا سال له  
 فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له  
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه  
 انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب  
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى  
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض الملوكة الوجوب  
 على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهذا نقول في الصبي  
 والكافر ( والفطر شرط ) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه  
 وسلم ادوا عن تمونون اي تحموا وهذا المؤنة عن وجبت مؤنته عايكم دال  
 على اعتبار الرأس اذا المؤنة انما يجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤنة الشيء



سبب بقائه يقال مانه يونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء  
دون الوقت ففرقتا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة  
والوقت شرطه والحكم قديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج  
البيت) اي الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى \* والله  
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا \* فلم يجب الامرة (والوقت  
والاستطاعة) ليسا سببين اذلا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع  
صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في القبريل الوقت (شرط الجواز) اي  
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اي وجوب الاداء اذلا  
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر  
والخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعني  
ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي  
والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر  
مقدر بخمس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيمكن  
النماء التقديري (والاول) اي العشر (مؤنة فيها معنى العباداة والثاني)  
اي الخراج (مؤنة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعني ان كلا منهما  
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه  
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب  
عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بمجاعة المسلمين  
فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء  
والكفار فوجب الخراج لهم لتمكنوا من اقامة النصرمة والفقراء يعمرونها باطنا  
لانهم الذين بهم يستزل النصرمة على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم  
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة  
ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العباداة لانه يصرف الى الفقراء ولان  
الواجب جزء من النماء قليل من كذا بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار  
النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال  
بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن المقبوض  
الاذموم بنيسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح  
سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه  
بحث اما ولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب

العقوبة مشتركة بينه وبين العشر فصار وجه تخصيصها بالخراج اهل  
ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل  
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم  
بكون سبب العشر الارض التامة دون الحاصل التامى كافي الزكوة (ولذا)  
اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يجتمعا) اي العشر  
والخراج (في سبب واحد) وهو الارض التامة وعند الشافعي يجب العشر  
في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان  
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب  
(للطهارة ارادة الصلوة) لترتيبها عليها في قوله تعالى \* اذا قمتم الى الصلوة  
فاغسلوا \* اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعرا بالسببية (والحدث  
شرط لوجوب الطهارة) لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف  
بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها  
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا واهذا  
لوتوضا من غير وجوب كالوتوضا قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت  
الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس  
الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايحه والحدث يزيل الطهارة  
وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب اليه  
من سرقة وقتل وامر دار بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون  
على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة  
كازناء والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيهما ٢ من معنى العبادة والعقوبة  
تكون امر ادرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه  
يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة  
محظوز وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها  
كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشراب والزنا فانه يلاقي  
حراما محضا (و) السبب (الشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعني ان  
ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع  
والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان شاء الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع  
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاسخاص اذ بها بقاء النوع  
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

لا فان قيل لما كان البقاء  
بمعناها كانت هي  
سببا للبقاء دون العكس  
قلنا وجودها سبب  
للبقاء ولكن تعلق البقاء  
وافقار اليها سبب  
لشرعيتها فيصلح  
سببا  
لانها تتأدى بالصوم  
والحرير والصدقة  
وهي عبادة يجب فيها  
النسبة



واللباس والسكن وذلك يقتدر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع  
 ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح  
 وكل يقتدر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام  
 بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء  
 الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع  
 الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب  
 (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما)  
 قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالمالك في البيع والحل  
 في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية  
 فسيبها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب  
 والقبول مثلاً فالخاصل ان القصد هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على  
 ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا  
 وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او بقاء النوع باعتبار  
 المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط  
 فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك  
 وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه  
 ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطاً للوجوب  
 فان الموقوف بمه ثبوت الوجوب ايضا لان نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء  
 خرج به العلة (ولا افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اي الشرط  
 (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم  
 اليه كما في العلة (والافضاء) اي افضاءه الى الحكم كما في السبب فيخرج به  
 السبب (بل مجرد توقفه) اي يتوقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او يتوقف  
 انعقاد عليه) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط  
 المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم  
 الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود للنكاح و) اما عند  
 تعذره مثل (الطهارة للصلوة و) الثاني (جعلى) يعتبره المكلف و يتعلق  
 عليه تصرفاته (كالكلمة) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)  
 نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالة) اي كلمته بان يدل الكلام على  
 التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى  
 ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا يخالف لما ذكر  
 في شرح المغنى  
 السراج ولا تفاوت  
 في تحقيق الجناية على  
 الصوم بالافطار الذي  
 يلاقى فعل نفسه  
 المملوك له بين الافطار  
 بالحلل والحرام كالربا  
 وشرب الخمر ونظر  
 فيه المنصور القائل بان  
 ينقض بالقتل العهد  
 لانه يلاقى فعل نفسه  
 المملوك به  
 ويقصد التأويل  
 ما وقع في تفسير التيسير  
 ان هذه الآية في نهاية  
 القصر وهو ترك  
 الشرط من الصلوة  
 وترك الكوع والسجود  
 والقيام بالائمة على  
 الراحة وذلك مقصود  
 على حالة الخوف  
 في السفر

تعلق له به كالتسوط (وسمى الشرط دلالة وهذا) أي هذا الشرط دلالة  
 (يختص بغير المعين) لأن معنى الشرط إنما يستفاد من الإبهام بخلاف  
 الشرط صيغة فإنه يجري في المعين وغيره (وأما) شرط (في حكم العلة وهو  
 ما لا يعارضه علة يصلح لإضافة الحكم إليها) فيضاف إليه (كحفر البئر)  
 في الطريق أوفى ملك الغير (وشق الزق) إذا كان فيه مائع (وقطع جبل  
 القنديل) فإن كلامها شرط لأنه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم  
 لأن السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف إبقاعه نفسه  
 فإنه صالح لإضافته إلى الاختيار والمشي سبب أقرب من الشرط لكنه  
 مباح لا يصلح ترتيب ضمان المدون عليه مع أنه غير واجب (أما وضع  
 الحجر وإشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدّم إلى صاحبه)  
 فإن ذلك كافٍ والأشهاد لا احتياط إلا بسبب أن أنكر كما في النفقة  
 (فأسباب ملهقة بالعلل) لأن شيئاً منها ليس يرفع المانع بل أمور  
 ثبوتية مقضية إلى التلف فإن عدم الحجر ليس بمنع عن الهلاك  
 بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البتر فإنه  
 مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها (وأما) شرط (في حكم  
 السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليلي (اعترض بينه وبين  
 الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع إذا اختار فيه (غير  
 منسوب إليه) خرج به ما إذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج  
 فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كل قيد العبد)  
 حتى أبق حيث لا يضمن لصاحبه لأنه في حكم السبب لأن الشرط  
 المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأن العلة متوسطة بينه  
 وبين الحكم فيكون متقدماً لا محالة فخل القيد لما كان متقدماً على الأباقي  
 الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة لأن العلة  
 ههنا مستقلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة  
 وأما إذا أمر عبد الغير بالأباق فأبق قائماً يضمن بناءً على أن أمره استعمال  
 للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وقفتح) باب (قفص أو) باب (اصطبل)  
 حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لأن كلا منهما في حكم السبب  
 أيضاً لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو أن وجوب تأخير الشرط عن  
 صورة العلة إنما هي في التعليل لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة



في الصلوة والعقل في التصرفات فالأولى ان يقال ان كلا منهما شرط  
 في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب  
 فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط أسما) أي صورة  
 للتوقف عليه في الجملة (لاحكاما) أي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا  
 عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه  
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف  
 الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق احكم عنده فان دخلت الدارين  
 وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان اياها فدخلت الدارين فدخلت  
 احديهما فاباها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان اياها فدخلت  
 احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لفرلان اشتراط  
 انك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجوب  
 الشرط بدليل انها ودخلت الدارين في غير ملك انكحت اليمين والبقاء  
 اليمين لان محلها الذمة فتبقى بقاءها فلا يشترط الاعداء الشرط الثاني  
 لانه حال نزول الجزاء المقتصر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)  
 وبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) أي العلة  
 (معه) أي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج  
 الى المعرفة ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان  
 فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقيق نفس العلة مع خفاء في ذاتها او لتحقيق  
 صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق  
 الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف  
 موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقيق العلة لا الحكم مع انه  
 مظهره مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهرة للعروق  
 الذي هو علة (لنسب عندهما حتى اثباته) أي النسب (بشهادة القابلة بهما)  
 أي بالولادة (مطلقا) أي سواء وجد حبل ظاهرا او فراش قائم او اقرار  
 من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة  
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتهما وان انتفت الامور الثلاثة  
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان  
 ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا  
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)  
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لاننا بنى الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان  
باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم  
في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت)  
اي الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان اورجل  
وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراس قائمالاته سبب للنسب قبل الولادة  
وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج  
بالحمل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) يقال  
ما كان مظهر الصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنا التي هو  
بها علة (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان حصل  
لها الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل  
هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به  
على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجود الرجم يتوقف على العلم بصفة  
علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة  
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لشرطا محضا  
(فلا يضمن شهوده) اي الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء رجعوا  
مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم  
اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز تخلفها عن العلة اصلا (واما العلامة)  
وهي لغة الامارة كالليل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلاتعلق  
وجوب ووجود به وهي اما محض) اي خالص عن شوب الاقسام الباقية  
دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (ورمضان  
في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر) من  
الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لعلل  
حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي)  
وقد سبق انه لامناطة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحنيات

### ✽ الركن الثاني ✽

من المقصد الثاني (في) بيان (الحكام) على المكلف بالاحكام  
الشرعية كمالوجوب والحرمه ونحوهما هل هو السرع او العقل  
(الحكام بالحسن والقبح) اي الحسن والقبح لا فعال بمعنى الموجب  
والحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة



وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد  
 ان يبينه فقال في تفسير الحسن ( بمعنى استحقاق المدح ) في الدنيا ( والثواب )  
 في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله  
 تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح ( والذم ) في الدنيا ( والعقاب )  
 في العقبى ( هو الشرع ) اى الشارع ( عند الاشاعة والعقل ) عندهم  
 ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب  
 من الشارع كما هو رأى ائنا بل هو ( آلة فهم الخطاب ) الوارد من الشارع فقط  
 ( لقوله تعالى وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا ) فانه تعالى نفى التعميد  
 قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لا يتم بترك  
 الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ( قلنا لا ) نسلم ان المراد بالتعذيب  
 المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المعبر في مفهوم الواجب  
 لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستيصال ( ولو سلم ارادة  
 التعذيب الاخرى ففيه لاينا في استحقاقه ) المعبر في مفهوم الواجب  
 فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز  
 العفو كما هو الحق ( وايضا لولاه ) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع  
 بل كان العقل و كانا ذاتين في كل من الافعال المتصفة بهما ( لما تخلفا )  
 اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير متفكيكين  
 عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة  
 باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا ( كما في )  
 صورة ( الكذب انقاذا والصدق اهلاكا ) فان الكذب من حيث هو هو  
 قبيح لكنه اذا تضمن انقاذا نبي من ظالم كان حسنا والصدق من حيث  
 هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاكا نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا  
 من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب  
 حدا وظلما ( قلنا ) ما ذكرتم ليس تام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا  
 الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى  
 الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر  
 ( ولو تم ) ما ذكرتم ( فلا يفيد السلب الكلى ) وهو ان لاشئ منهما بذاتى  
 كما هو مدعى الاشاعة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب  
 الكلى ( و ) الحاكم بالحسن والقبح هو ( العقل عند المعتزلة حيث ) لا بمعنى انه

لا فائدة للسر ع فانه ر بما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء  
وان لم يظهر وجه اقتضائه كافي وظائف العادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية  
والممنوعة شرطا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى الله عنه  
بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل  
مبني في الكل ( والشرع مبني في البعض ) الذي يخفى فيسه الاقتضاء  
ثم المعترلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما  
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله ( لان حسن الاحسان وقبح العدوان )  
مرصكوز في الاذهان ( لا ينكره قائل ) حتى الذين لا يتدينون بدين  
ولا يقولون بسرع كالبراهمة والديهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المسلمين  
حتى يستفهمون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وماداتهم  
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك  
( قلنا لا بالتنازع فيه ) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى  
المتنازع فيه لهما وهو ما ذكره غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة  
وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا راع  
في ذلك فيبطل قولهم باننا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق  
الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب  
والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير  
السر ع ر بما لا يقولون بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله  
( ولان من ) كان له غرض من الاغراض و ( اسوى في ) تحصيل ( غرضه  
الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ ) اي انفسا شخص اشرف  
على الهلاك وتخلصه ( ومن ) قدر ( على الاهلاك يختار ) الاول  
( الصدق و ) يختار الثاني ( الانقاذ وما هو ) اي اختيارهما ذلك  
( لالحسنهما ) اي الصدق والانقاذ ( عقلا قلنا ) لاننا انما ليس الحسنهما  
عقلا بل ( لكون الاول ) اي اختيار الصدق ( اصلح ) اي انسب بمصلحة  
العالم ووفق لغرض المساواة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل  
غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق  
مدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا  
بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلاننا انما اشار الصدق قطعا  
وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيهم انه قطع عند وقوع



المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانتفاذ (التي برقة الجنسية)  
المجبولة في الطبيعة وسيبها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجبره استحصان  
ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحصانه من نفسه في حق غيره  
وبالجملة لا تسلم ان ايثار الصدق والانتفاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع  
على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل  
لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولا) اي لولا  
كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا  
(شرعيا فلزم الختام الرسل) فلا يفيد انبثاق ذلك لان التكليف لو قال في جواب  
انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب على ان ترك غير الواجب  
جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع  
مالم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن نرسول الزامه انظر وهو  
المعنى بالانخام واجاب الاشارة عنه بجوابين احدهما جدي والآخر  
جلي اشار الى الجدي بقوله (اجيب بانه مشترك الالزام) وحق يقته اجزاء  
الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجالا حيث دل على نفي ما هو احق  
عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب  
ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظري يقتدر الى ترتيب المقدمات وتحقيق  
ان النظر يفيد مطلقا وفي الاثبات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق  
من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هي من التضريرات  
الجلية التي يتنبه لها العاقل يادني التفات او اصغاه الى ما يذكره الشارح  
من المقدمات) قلنا اوسلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الانخام واشار  
الى الجلي بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف  
على العلم به) اي بانوجوب فان صحة ازامه النظر انما يتوقف على وجوب  
النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والتوقف على  
النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس  
الوجوب والنبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم  
بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي  
النبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه  
لا يتوقف على العلم بالوجوب بل يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم  
بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة الحق بقوله لا انظر ما لم يجب  
 صحة جميع المقدمات لكن تحتل صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا  
 قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه  
 حلا (لا يدفع لزوم الاغلام) على رأى الاشاعة لان المكلف لو قال لا اصدقك  
 ولا انظر في مجرتك حتى اعلم بوجوبها ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي  
 ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك  
 لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به  
 حتى يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف  
 على ثبوت الشرع عندك بل علمك يكفي لادراكه فانك اذا تأملت ان الدعوى  
 وان كانت خيرا تحتل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها  
 خسرت خسرانا مينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصديقها  
 فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المجزة وهو امر لا ضرر فيه  
 لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل  
 ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا  
 لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الاغلام و اشار الى الطريق الثاني  
 من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولا) اي لولا كون العقل حاكما  
 بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في الله تعالى وهو (ان لا يسمع  
 منه تعالى شيء قبل السمع ولزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و)  
 جواز (اظهار المجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة  
 والشرائع والنباس النبي بالمتبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقيح شيء  
 من الكذب واظهار المجزة على يده بعده) اي بعد السمع ايضا (للدور)  
 فان حجبة السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو  
 (ان لا يقيح الكفر من التمكن منه ومن العلم بحاله) اي حال الكفر مما يترتب عليه  
 عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجب) عن الاول  
 من قبل الاشاعة (بانا لانسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المجزة  
 (وان جرمنا بعمدتهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع  
 عقلا (واوسلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اي امتناعهما عقلا للقيح  
 (عقلا لجواز كونه) اي امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما للنباس النبي  
 بالمتبى وكانغناء لازم الدليل الذي هو المجزة لان وجه الدلالة لا زم لكل



دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء  
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود  
 المعنى (المتنازع فيه) هو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم  
 من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج من البحث (ونحن) مباشر الحنفية  
 (نقول شي منها) اي من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتتمام مقدماتها  
 (لم يقد الحاكمية) للعقل والوجوبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن  
 بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد ان شرع ام لا ونحن لا ننكره (واختار)  
 عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم  
 في الكل) اي فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو ان شرع)  
 اي الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)  
 لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يعني به الطريق  
 الذي مبدؤه من حيث ينهي اليه اثر الخواص (عاجزة) بنفسه لان الآلة  
 لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا  
 العقل آلة اعطيت ادراك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان  
 رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتدال بالنقل لا يجعل العقل  
 الآلة الادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد  
 يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك  
 وشار الى ثنائي بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذي  
 هو مناط التكليف غير موجود في اول القطرة وهوى النفس فآلة لكثرة  
 الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الامن شاء الله تعالى من الخواص  
 والمغلوب في مقابلة الغالب كعدم فعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة  
 الغالب (فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى  
 العسل واللازم باطل) اما الملازمة فلان انعل ثابتة بالعقل فلولم يعتبر  
 بحكم العقل لم يعتبر بالعسل فلم تميز نسبة الاحكام اليها (واما بطلان اللازم  
 فاصححة القياس بالاتفاق) فلنا تلك النسبة ليست لتكون العقل آلة  
 موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان يجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه  
 حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العمل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك  
 تيسيرا علينا (وان كان) العقل (ميتا) للحسن والفتح ومدركا لهم بخلق  
 الله تعالى ، ثم بعد توجهه بلاكسب اوعده وان لم يرد الشرع (في البعض)

الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق  
 النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله  
 تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب  
 ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشروع لكان بنص موجب والنص انما  
 يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت  
 المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص  
 يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها  
 ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي  
 هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقسودا  
 فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية  
 ولا معنى للنظر الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلان يلزم  
 التكليف بالحال واما عقلية فللتبعية وكذا تصديق النبي في اول  
 اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشروع لكان بالنص وهو انما يوجب  
 عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم الدور او التسلسل او  
 ثبوت المدعى وكذا النظر في ثبوت المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان  
 بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما ثبت عنده  
 بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلو وجب النظر  
 فيها بالشروع لزم ما ذكرنا فان ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا  
 ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان  
 الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو)  
 اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر  
 كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل)  
 بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وفخر الاسلام وسمس  
 الاثمة وقال الشيخ ابو منصور يكاف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ  
 العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه  
 وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح  
 ما ذهب اليه مشايخنا لان الاجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية  
 (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يات به الدعوة) سواء كان في شاطئ  
 الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقدوا كفرا ولا ايمانا لا يعذبان



فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق  
 بالصبيا في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت سقطت  
 من الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك  
 (زمان التجربة) وهو يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله  
 تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل  
 قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق بعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت  
 الاشخاص وان روى عن انبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه نبي  
 ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين عشرين الى ستين وقيل ثمانين  
 عشرة اوسع عشرة وسبأ في زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف  
 الصبي العاقل بالايمان (فلا ترتد مراقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر  
 (لم تصف) اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين  
 (مسلمين) فاذا لم يرتد لم تبين عن زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت  
 من زوجها وكذلك نوعقت وهي مراقة فوصفت الكفر كذا في الجامع  
 الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولاهمدر كل  
 الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك  
 لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح نكته مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان  
 صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر  
 عنهما (اولا وترتد مراقة وصفت انكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك  
 زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل اندخول ومعه بعده  
 كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا  
 بحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (وهو المحمول لقول الامام)  
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل يا خالق لقيام الافاق  
 والا نفس) الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد قضا (ويعذر  
 في السرايع) المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجّة) من قبل  
 الشارع (و) اقول (امل الاصل) تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى  
 (اولم نعزكم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم  
 الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل يخاف رأى الفريقين ولم يذكروا  
 لهما اسندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة  
 من الآية الكريمة لكنني اظن في كلام احد بان يصريح به ولا بلاشارة اليه

قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلتعد المسائل اولاً ثم نين وجه استنباطها  
 منها ( فاقول وبالله التوفيق ويده مقاليد التحقيق ) المسئلة الاولى ان  
 العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح ( الثانية ان العقل مدرك بحسن بعض  
 الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع ) الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي  
 لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة ( الرابعة  
 ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين ) الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك  
 حسن السرايع بل لا بد فيه من بيان السرايع ( واما وجه استنباطها  
 منها فوقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل  
 الصالح لما قالوا في جهنم \* ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل \*  
 قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الا به يعني لم يبق  
 لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فاما قد عمرناكم  
 فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الآفاق والانفس والتذكر للايمان  
 والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والسرايع فوجه استنباط  
 الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يذكر فيه متناول كل عمر تمكن  
 المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاسخاص متفاوتة  
 قرب شخص لا يتأخر منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل  
 بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل  
 مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل  
 اول بدر كهما لما وضح على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه  
 ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما بهم  
 لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك  
 العقل بحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاءكم النذير  
 ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد

### الركب الثالث

من المقصد الثاني ( في ) بيان ( المحكوم به ) وهو الفعل الذي تعلق به  
 خطاب الشارع ( وهو ) انواع ( اربعة ) الاول ( حقوق الله تعالى  
 خاصة ) وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد  
 فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وسهول نفعه والافساح بتبار الخلق  
 الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى \* والله ما في السموات وما في الارض \*  
 وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها



(و) النوع الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و (كبدل التلفات) ونحوه من بدل المنصوب والديّة وملك المبيع والتمن وملك النكاح والاضلاق وما شبهها (و) اتّوع الثالث (ما اجتماع فيه) أي حق الله تعالى وحق العبد (والأول غالب عند القسّاف) فانه مشتمل على الحقين بالاجتماع فان شرعه ادفع عار الزّناء عن المقدّوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو لافي رواية عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة اوفى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا واحد وعند الشافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالتصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال يجب حقها لله تعالى ولكن حق العبد راجع لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالحل من هذا الوجه فلم ان حق العبد فيه راجع وانيه اسر قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء (و) النوع الاول (عبادات خاصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يشتملها على الايمان واحتياجهما اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه اتّقرب اليه (وفيها) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يستل على اثنائه وكون الضمانات من فروع الايمان وزوائد لا في كونها في نفعها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) يعني اذعان القاب وقبوله بوجود اصانع ووحيد نيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجمع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في الآية الا انه قيد باتّناء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فيه على ان المراد بالايان معناه الغوى وانما الاختصاص في المؤمن فعني التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن وراست كوى داشت وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعمسه كما في المكر هذا عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفي لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتالبة الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قريبة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قريبة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جزئي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر للنفس فلا يصير قريبة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة فجع فيها ولا فجع في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوراق وامكنة مخصوصات وهي هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد



السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة  
عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة  
فيها مؤنة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها  
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو  
من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية  
المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا  
لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر بجانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع  
الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على  
الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف  
ويقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج)  
وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لا تردد بين المؤنة  
والعقوبة لم يطل بالسك (و) الخامسة (حقوق دائرة بينهما) اي بين  
العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدي  
بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق القنوى  
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات  
والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل على  
الاثمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب  
الا اجزية للفعل المحذور الذي يوجد من العباد ولذلك سمي كفارات  
لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارة (على السبب) تكافر البئر  
لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف  
لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) على (الصبي) لان  
فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب)  
من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم  
واعناق وصدقة ويؤمر بها بطريق القنوى دون اجبر ولانها تجب على  
اصحاب الاعذار مثل الخاضع والناسي والمنكر ولو كانت جهة العقوبة  
فيها راحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة  
وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب صلى هؤلاء  
وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى)  
كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ

والتاسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الإباحة كالحدود فان  
من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت  
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملقاة بالعقوبات  
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم  
بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبيد يؤديه بطريق  
الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا  
لدينه واعلاء لكلمته فالصواب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة  
انجاسه للغنائم امتثانا واستبى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه طاعة  
وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المنعم الى الغنائم  
والي آياتهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع  
(عقوبة كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع  
الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله  
تعالى ورسوله وقد ساء الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى  
بمقابلة الفعل وكحد الزناء والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة  
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات  
كاملة لا يشوبها معنى الإباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة  
الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق  
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه  
حق الله تعالى اذ لا تنفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه  
بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة  
ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع تبوت ملك له  
في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه  
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطيئة  
والتقصير لعدم الخطأ والجزاء يستدعي ارتكاب محذور ولا في القتل  
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك اوسهد على  
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن  
قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخطيئة يوصف بالتقصير لكونه محل الخطأ  
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه  
في القتل لعظم حطر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (فد يكون اصل



وخلف فالإيمان أصله التصديق ولاقرار ثم صار الأقرار (المجرد) (خلفاً)  
 أي قائماً مقام الأصل (في) إجراء (أحكام الدنيا) لأن المصلح على السرائر  
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (إداء أحد أبوي الصغير خلفاً  
 عن أدائه) أي الصغير (ثم) صار (تسمية الدار والغائبين) خلفاً عنه (إذا  
 عدما) أي الأبوان مثلاً إذا سمي صبي فأن اسماً هو بنفسه مع كونه ماقلاً  
 فهو الأصل والافان اسماً أحد أبويه فهو تبع له والافان يخرج إلى دار  
 الإسلام فهو مسلم بتسمية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم  
 في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات يصلي عليه ويدفن  
 في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتييم) فإنه خلف عنها (لكنه)  
 أي التيم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء (بالنص)  
 وهو قوله تعالى ﴿فلم يجدوا ماء فتييموا﴾ نقل الحكم في حال العجز عن الماء  
 إلى التيم مطلقاً عند إرادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه  
 على الوقت ونأدية الفرائض بنيم واحد ولذا قال (فتجاوز قبل الوقت  
 وإداء الفرائض بنيم) واحد تحقيقه أنه إن جعل التراب خلفاً عن الماء  
 فحكم الأصل إفادة الصهارة وإزالة الحدث فكذا حكم الخلف والأما كان  
 خلفاً وإن جعل التيم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي بإباحة الدخول  
 في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا  
 التيم إذا كان خلفاً في حق الإباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلفاً لنفسه في)  
 فإنه يقول هو خلف ضروري بمعنى أنه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة  
 إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى  
 لا يجوز تقديمه على الوقت ولا إداء فرضين بنيم واحد أما قبل الوقت  
 فلا تنفاه الضرورة المبيحة وأما بعد إداء فرض واحد فلزوال الضرورة  
 (ثم الخلفية بين الماء والتراب) أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقاً  
 اختلفوا في تعيين الخلف قال أبو حنيفة وأبو يوسف الخلفية في الآلة إن  
 التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيم على عدم الماء وكون  
 التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل  
 حكمية فيجوز أن يكون تطهيراً لآلة أيضاً كذلك وقوله عليه الصلوة  
 والسلام التراب طهور للمسلم ولو في عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد بذلك فإن قيل  
 لو كانت الخلفية في الآلة لا فتقرت إلى لاصابة كالماء إذ من شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الخبز الاملس اجيب بانه  
ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استثناء  
التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (قبحوز)  
عندهما (امامة التيمم للتوضي) اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة  
في حق كل منهما موجود بكما له فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل  
على الماسح مع ان الخلف يدل من الرجل في قبول الحدث ورفعده واما اذا وجد  
فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به  
كما اذا اعتقد ان امامه مخطي في جهة القبلة (خلافاً لحمد وزفر) فانهما  
قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر  
بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتراء  
التيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحي في شرح  
المبسوط وفي طامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وان وجد  
التوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) لانه قد  
السبب الاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لعارض) اذا  
معنى المصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً  
للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم  
الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر  
لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف  
وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبت ما لم يكن في الماضي  
فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

### الركن الرابع

من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله  
وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية)  
في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار  
انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير انشي فاعلا او مفعلاً والنفس  
هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها  
من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما  
مبدأ الادراك وهو باعتبارنا اثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى  
عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبارنا اثرها في البدن  
مكملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات



وترتيبها لا كنساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة  
 خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا  
 تشبهها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو  
 بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت  
 لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول  
 ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل  
 لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تحشم كسب جديد سميت هذه  
 المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل كاستعداد القادر على  
 الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة  
 عندها مشاهدا لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا  
 مستغادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط  
 التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل  
 بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت)  
 في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة  
 بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة  
 الابدان فكلما كان ابدن اعدل وبألو احد الحقيق انسب كانت النفس  
 الفاضلة عاياه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى  
 صفاتها واطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بانكس فينعكس وهذا  
 معنى كدورتها وكشافتها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولا خفاء في ان النفس  
 كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان  
 النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكامل القوة النظرية ازدادت تناسبا  
 بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عاياه لازدياد  
 الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل  
 كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع  
 تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام  
 حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك  
 الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات  
 الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من الدركة والحركة التى مرآك  
 للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد  
 ويعودتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين  
 لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل  
 وحده (كاف للحكم) اى لا يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع  
 (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نسباً (فى الشاهق)  
 وهو رأس الجبل (مكلفان بالايان) حتى ان لم يعتقدوا كفراً ولا ايماناً يعذبان  
 فى الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلاً فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك  
 جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم  
 الى الاقسام الخمسة لانه ان استل تركه على مفسدة فواجب افعاله فحرام  
 والا فان استل فعله على مصلحة فندوب او تركه فمكروه والا فان لم يستل  
 شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجمالاً فيما لا يدرك) قالوا  
 ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع  
 بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على  
 سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقول بالحظر لانه تصرف فى ملك  
 الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب  
 بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف  
 فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر  
 المالك فباح كالاستغلال بمجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر  
 فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه  
 بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض  
 والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة  
 اذ ما لا منع فيه فباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً  
 شرعياً لا عقلياً وكلاهما فيه وهذا اذا استرط اذن الشارع لا اذن العقل  
 ووربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل  
 عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظراً او اباحه قيل هذا امثل  
 من التفسير الاول المستل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم  
 العلم لا تعارض الادلة اذ قدتين بطلانها بل لعدم الدليل على احدهذين  
 الحكمين بعينه (ولاحكم) على العبد (قبل) ورود (السمع عند الاسرى  
 فيعذران) اى الصبي ومن فى الشاهق (ولا يعتبر ايمان الاول) وهو  
 الصبي العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لا تنفاه الخطاب



وعدم الاعتماد بالعقل ( فيضمن قائله ) اى الشاى لان الحاجة دمه بسبب  
الكفر متفنية فيكون كالمسلم في الضمان ( والمختار ) عندنا هو ( التوسط )  
بين قول الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر ( كما سبق )  
تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاطالة ( ثم الاهلية ) يعنى بعدما ثبت  
انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب  
ان يعلم ان الاهلية ( نومان ) احدهما ( اهلية الوجوب ) اى صلاحيته  
لوجوب الحقوق المشروعة له 'وعليه ( و ) الثاني ( اهلية الاداء ) اى صلاحيته  
لصدور الفعل عنه على وجه يستد به شرعا ( اما ) الاهلية ( الاولى )  
وهى اهلية الوجوب نفسه ( فبالذمة وهى ) فى اللغة العهد وفى الشرع  
( وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه ) توضيحه الذمة فى اللغة  
العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل  
والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة  
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم  
حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى  
وبين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات  
بوجوب اسماء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو  
المراد بالذمة ( فان قيل هذا صادق على العقل كما ينسب اليه ظاهر كلام  
ابى زيد غاية ان لا يشمل العقل الهوى لاني قلنا العقل ليس عينها بل له  
مدخل فيها فادها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل  
وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العارى عن القوى ولا كسائر الحيوانات  
العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة وكان هذا  
الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوب بين والعقل بمنزلة الشرط  
( فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب اوثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى  
( واجب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوجوب فلما كان  
الوجوب متعلقا به جملوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال  
التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى  
كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا ( وله ) اى للانسان  
( قبل الولادة ) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منهما من جهة انه  
يُنقل باثقالها او يقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ

اهل الشئ من كان  
قادرا على ذلك الشئ  
فالاهلية هى القدرة  
لكن بمعنى سلامة العقل  
والبدن وحقيقة القدرة  
فانها مع الفصل  
والتكليف قبله

للا انفصال فيكون له ( ذمة صالحة للوجوب ) اي لوجوب الحقوق ( هـ )  
 كالارث والوصية والتسبب ( لا ) لوجوبها ( عليه ) حتى لو اشترى الولي له شيئا  
 لا يجب عليه الثمن ( و له بعدها ) اي بعد الولادة ( ذمة مطلقة صالحة لهما )  
 اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير  
 اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ ( لكن لما  
 لم يكن ) اهلا للاداء لضعف نيته وكان الوجوب ( غير مقصود ) بنفسه ( بل  
 كان المقصود ) من الوجوب ( هو الاداء ) اختص واجباته بممكن الاداء عنه ( اي  
 كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا ) فيجب عليه ( اي على الصبي  
 ) ( من حقوق العباد الغرم ) كضمان ما اتلفه واوبا لانقلاب عليه فان العذر  
 لا ينافي عصمة المحل ( و ) يجب عليه ايضا منها ( العوض ) نحو الثمن والاجرة  
 فان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة ( و ) يجب عليه ايضا ( صلة تشبه  
 المؤن او الاعراض كنفقة القريب ) نظير صلة تشبه المؤن ( و ) نفقة ( الزوجة )  
 تصير صلة تشبه صلة الاعراض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب  
 على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة  
 على الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس  
 الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعراضا محضا لانها لم يجب  
 بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض فلكونها صلة  
 تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض  
 تصير دينيا بالالتزام ( لا ) صلة تشبه ( الاجزية ) فانها لا تجب على الصبي  
 ( فلا يحمّل ) الصبي ( الدية ) لانها وان كانت صلة الا انها تسبب جزاء  
 التقصير في حفظ القتيل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على  
 النساء ( لا العقوبة ) عطف على الغرم اي لا يجب على الصبي العقوبة كالتقصاص  
 ( و ) لا ( الاجزية ) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة  
 بالعقوبة وجزاء الفعل ( و ) تجب على الصبي ( من حقوق تعالى ما صح اداؤه  
 عنه كالعشر والخراج ) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة  
 والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه  
 فيكون الصبي من اهل وجوبه ( وما لا ) يصح اداؤه عنه ( فلا ) يجب عليه  
 كالعبادات الخاصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكاة  
 او بهما كالخج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم  
 حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل

بمخلاف العبادات فان  
 المقصود منها الاداء  
 باختيار فلا يثبت  
 في حقه



عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتداء ولا يتصور ذلك من الصبي  
 (والعقوبات) كالحدود فانها لا يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق  
 العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو الواخذة بالفعل كما سبق (واختلف  
 في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس  
 باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف نلزم اكتفاء  
 بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافا اليه  
 فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة بتبني عليها  
 صحة الاداء وكاملة بتبني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة  
 واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرته كذلك) اي القاصرة بالقاصرة  
 والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة القاصرة  
 تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي  
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين  
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن ولانسان  
 في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد فيه كل واحدة منهما  
 شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال  
 فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل  
 او احدهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد  
 البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع  
 بني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم صهدة وعلى انكاملة وجوب  
 الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا يثبت لانه يخرج  
 في انفهم بادي عقله ويثقل عليه الاداء بادي قدرة البدن والخروج من قوله  
 تعالى ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ فلم يخاطب شرعا لاول امره  
 حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر  
 عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه  
 يمتدز عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم لان الشرع  
 اقام البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل  
 تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان  
 بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من  
 القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن  
 لا يمتثل القبيح واما قبيح لا يمتثل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع

محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال  
 (حق الله تعالى) سواء كان (حسنا لا يحتمل غيره كالإيمان او) كان (فيها  
 لا يحتمل) أي غير القبح (كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم  
 (صح) من الصبي (بالزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الإيمان وفروعه  
 نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الجرح عنه وانما الضرر من جهة لزوم  
 الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه لا يحتمل القسوط بعد البلوغ بمذر التوم  
 والاعغاء والاكرام واما نفس الاداء وصحته فتقع محض لا ضرر فيه (فان قيل  
 نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن  
 مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة اجيب باننا لانسلم انهما  
 مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو اسلم فهما من ثمرات  
 الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو  
 لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف  
 من حكمه الاصل الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا  
 كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه قبله يعتق عليه مع انه  
 ضرر محض لان الحكم الاصل بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق  
 الذي يترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر اوعى عنه  
 وجعل مؤثما صار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته  
 واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق  
 رب الارباب (فيعتبر رده) أي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق  
 احكام الآخرة فاتفقا لان المعفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به  
 شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند حنيفة  
 ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين امر آتة المسئلة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم  
 لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه  
 ولا يسقط بمذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل  
 بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف  
 العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صر سبهة في اسقاط القتل (وحق العبد  
 ان كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) أي من الصبي وان  
 لم يأذن الولي وكذا العبد (فان اجر) المحجور (نفسه وعمل وجب الاجر  
 استحسنانا) لاقياسا لبطالان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان



لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فأنما عمل فالتف في الوجوب والضرر في هدمه  
 ( بلا ضمان ) على المستأجر ( ان تلف ) الصبي في ذلك العمل ( بخلاف العبد )  
 حيث يضمن مستأجره ( ان تلف ) في ذلك العمل لان استعماله غصب  
 بخلاف الصبي لان الغصب لا يفتق في الحر ( وانا قاتل ) اي الصبي  
 ( المحجور ) مع الكفار وكذا العبد ( يستحق الرضخ ) وهو عطاء لا يبلغ سهم  
 الغنيمة ( ويصح تصرفه وكالا ) اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل  
 الى درك المضار والمنافع واعتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى  
 \* وابتلوا بني ابي ( بلا عهدة ان لم يأذن الولي ) اي لا يلزم الصبي بتصرفه  
 بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم بمن المبيع  
 والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن  
 الولي فيندفع صور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة ( وان ) كان ( ضرا )  
 عطف على ان نفع اي حق العبد ان كان ضرا محضاً كالطلاق والهبسة  
 والقرض ونحو ذلك ( فلا ) يصح عنه ( وان اذن وليه ) لان النصي منفعة  
 المرجحة شرعاً وعرفاً ( او مباشر وليه ) تلك التصرفات لاجله حيث لم يحزن  
 ايضاً لان ولايته نظرية ولا تنظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا  
 اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة وهي حق العبد وكذا  
 اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى ( الا الاقراض للقاضي ) فان الاقراض  
 قطع الملك عن العين بدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه  
 التسرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب ملياً ويقرضه  
 مال اليتيم ويكون البدل مأمون التالف باعتبار الملاء وعلم القاضي  
 وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي اقدر  
 على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضاً ( وان دار بينهما ) اي النفع  
 والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال  
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار  
 خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يدفع الضرر بحال وليس كذلك لانه  
 ( صح رأي الولي ) لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه  
 لانه اذا باع مال الصبي يملك النكاح ويملك العين اذا استر بها له ويملك الاجرة  
 اذا آجره عيناً له ( ثم هذا ) اي الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما تردد  
 بينهما ( كالبايع ) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول

برأى الولي (حتى صح) أي تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه  
 الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا  
 لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه  
 لانه اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت  
 شبهة النيابة من الولي فيصير كائن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن  
 فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في  
 غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرة عندهما كباثرة  
 الولي ولا يصح بالغبن الفاحش لامن المولى ولامن الاجانب (ثم العوارض)  
 لما ذكر الاهلية بنوعيتها شرع فيما يعرض عليهما فيزِيلهما او احدهما  
 او يوجب تغيرا في بعض احكامهما وسمى العوارض جمع عارض على انه  
 جعل اسما بمنزلة كاتب وكامل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى  
 كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض  
 الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد المدم لم يصح في الصغير  
 الاصل سبيل التغليب فقال (نوطان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد  
 فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له دخل باكتسابها  
 او ترك ازالتهما والسماوية اكثر تغيرا واسد تأثيرا فقد مت (اما) النوع  
 (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة  
 والقبیحة المدرجة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعدل افعالها اما  
 نقصان جل عليه دماغه في اصل الحلقة واما لخروج مزاج الدماغ  
 عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاسيلاء الشيطان عليه والقاء  
 الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح  
 ايمان المجنون) لان تغاير ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن  
 ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظر  
 الى الصبي او الولي وايمان المجنون استقلاله لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد  
 بخلاف ايمانه تبعاً لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطا  
 وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر النسخ ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا  
 لم يصح فعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره اولي (الاتبع) لابويه  
 ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعني لو اسلمت كتابية  
 تحت محنون ككأن يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما



تبعاله وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما  
 في الصغير الا انه استحسان لان الصغير جدا مغلوما بخلاف الجنون ففي التأخير  
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ ( ويرتد )  
 المجنون ( تبعا ) لا بويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه  
 يدار الحرب العباد بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى فيصح لا يحتمل العفو  
 بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فاته  
 مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا جن قبل ان يبلغ فاته  
 صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون ( والقياس  
 ان يسقط ) الجنون ( العبادات بالاطلاق ) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن  
 من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع ( لكنه ) اى الجنون  
 ( قيد بالامتداد استحسانا ) قالوا الجنون اما تمتد او غير تمتد وكل منهما اما  
 اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالمتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره  
 ان كان طاريا فليس يسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي حنيفة وابي  
 يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصلالة او الامتداد وعند محمد ليس يسقط  
 بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس  
 ذلك ( وهو ) اى الامتداد ( في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة )  
 عند ابي حنيفة وابي يوسف ( وعند محمد بصلوة ) يعنى ان الامتداد عبارة  
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب  
 الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة  
 ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لبتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا  
 اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان  
 يصير الصلوة متاوها اعتبرها نفس الوقت اقامة للسبب انظاهر اعنى  
 الوقت مقام الحكم تبسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع  
 وفاق في اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس  
 الصلوة حيث لم تصر الصلوة متاوعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته  
 على اليوم والليل بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ( و ) الامتداد  
 ( في الصوم باستغراق الشهر ) لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل  
 الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء  
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير

الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء ناكدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى لانه لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاول ان يقال لانه صوم رمضان ووظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس ووظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالتركررتكرروقتدويتا كذا الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلوة على مامر (و) الامتداد (في الزكوة بالحول) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الامح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤخذ) المجنون (بضمان الافعال في الاموال) كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حسا ولعصمة المحل شرعا والعذر لا يتنا فيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النسيابة و(لا) يؤخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرطا لانتهاء تعقل المعاني فلا تصح اقراره وحقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض معاته حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافي الاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لجل اعباء التكليف ولمعرفة تعالى فالاصل ان يخلق واخر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في المجنون الثالث ان في المجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا وخلاف الصبي (وبعد) يصبر ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل



السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كفس وجوب  
الايمان) فانها لا تحمل السقوط بوجه على ماصر (فاذا اداء) اي الايمان  
(كان فرضا واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويناب عليه ايضا بل  
يسقط عنه (ما يحمل السقوط) عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب  
اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا  
وكذا العبادات والعقوبات والاجزاية والكفارات والمضار المحضة والغالبية  
والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بازدنة)  
فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه  
ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به)  
اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث يقتل مورثه لانه موجب القتل وقد  
سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي  
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجنائية في فعله (وحرمانه) عن الارث  
(بالرق والكفر) ليس لعهدته عليه بل (لثافتهم الارث) اما الكافر فلانه  
لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا  
عليه السلام (وليا يرثني) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه)  
اي يلى عليه غير لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافي  
الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولي كما في المجنون  
لصحة ادائه وان لم يجب اوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو  
اختلال العقل انا فانا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقل  
ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والمجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ  
(كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بخلاف الاقبي بعض منها فان  
في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا لامام ابي زيد فانه قال في التقويم  
يجب عليه العبادات احتياطا ورد به ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له  
على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حيد الدين الضرير  
فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا حد له مثله والحق  
للمجهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع  
بان المعتوه يعرض الاسلام على ايده اجيب بانه اراد به المجنون مجازا  
(ومنها التسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من  
سنانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون يعيب يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملا حظتها الا بعد  
 نجش كسب جديد وهذا هو التسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر التسيان  
 في طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه له بادنى تنبيه سهوا وبدونه خطأ  
 فاقى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي (وهو) اي التسيان  
 (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا في حقوق  
 العباد) لانها محترمة لحاجتهم لالابتلاء وبالتسيان لا يفوت هذا الاحترام  
 فلواتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا  
 (في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع العبد في التسيان بتقصيره  
 كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة  
 فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي سواء  
 كان معه ما يكون داعيا الى التسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم  
 لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن ترك التسمية عند الذبح فانه  
 لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها  
 على اللسان فسلام الناسي في العقدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلواته  
 اذ لا تقصير من جهته فالتسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي  
 في العقدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير  
 اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل  
 فخرج الانغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع  
 رطوبة متبدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في  
 الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة  
 لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ لطبيعية كالنفس ونحو، تصدر  
 فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانبأ لامتناع الفهم  
 وابتعاد العقل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها  
 لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالنبأ او خلفا  
 بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير  
 الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس  
 الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها  
 فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)  
 والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

ان قلت لما كان الطبع  
 داعيا الى الاكل لم  
 عوتب آدم عليه  
 السلام باكل الشجرة  
 ناسيا قال الله تعالى  
 قسى ولم يجده عزما  
 قلت انه كان بتقصير  
 منه اذ لم يكن مبتلي  
 بانواع مختلفة حتى  
 يتعذر عليه الحفظ وانما  
 منع من شجرة معينة  
 بخلاف الصائم فانه  
 مبتلي بانواع وفيه بحث  
 مفاد

لهائل ان يقول لو كان  
 النوم عجزا عن استعمال  
 القدرة لما انتقض نيم  
 الثائم المار على الماء



الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخير ولا انساء ولا يتصف  
بصدق ولا كذب ( فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه )  
لا تنفاه الارادة والاختيار ( ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته  
في الصلوة ) اي اذا تكلم في الصلوة نائماً لا تنفس واذا قرأ لا تصح قراءته  
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام  
حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال  
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن انقراض  
وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلواته وذلك لان الشرع جعل النائم  
كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان طاعة المتأخرين على ان  
قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً اما الوضوء  
فبا لنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها  
بمترلة المستيقظ وعند أبي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له  
ان يتوضأ ويبني على صلواته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها  
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه  
لا يفترق الى الاختيار وقيل بالعكس ( ومنها الانغماء ) وهو فتور غير طبيعي  
يزيل القوى ويجزبه ذو النهى عن استعماله مع قيامه حقيقة ( وهو )  
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب  
عدمه فتبقى الاهلية بقاءه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم  
عنه كالمعصوم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه ( فوق النوم )  
واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان اتسوم فترة طبيعة اصلية  
ولا يزال اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته  
بالتنبيه بخلاف الانغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة  
الجنون ( فتبطل العبارات ) لكونه كالنوم ( ويكون حدثاً في الاحوال  
كلها ) اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق  
النوم وهو ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء  
المفاصل ( وتندرته ) اي قلة وقوع الانغماء لاسيما ( في الصلوة يمنع البناء )  
يعني اذا انتقض الوضوء بالانغماء في الصلوة لم يحز البناء عليها قليلاً  
كان او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجماً من  
غير تعمده فانه يجوز له ان يبني على صلواته لان النص بجواز البناء

اما ورد في الحدث الغالب الوقوع ( والقياس ان لا يسقط واجبا )  
 اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحصانا  
 ( وهو في الصلوة كالجئون ) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على  
 يوم ويلة يسقط كالجئون ( لا الصوم والزكاة ) فانه لا يسقطها لانه ينذر  
 حدوده شهرا او سنة ( ومنها الرق وهو ) لغة الضعف وشرعا ( عجز )  
 عن تصرف الاحرار ( حكيم ) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير  
 مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك ( بقاء )  
 اي في حالة البقاء فانه ( شرع في الاصل جزاء ) للكفر ( فهو حق الله تعالى  
 ابتداء ) فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوق انفسهم بالبهائم  
 في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده  
 مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل  
 الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهته العقوبة حتى انه يبقى  
 رقيقا وان اسلم وكان من المتقين ( وهو ) اي الرق ( لا يجزى ثبوتا وزوالا )  
 بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض الاخر حرا لانه اثر الكفر ونتيجة  
 الفهر وهما لا يتجزآن ولان مجهول النسب المقر بقر نصفه رقيق كله  
 في الحدود والارث وانكاح وتواضع وكذا الشهادة حيث لم يجعله  
 محر ولا تنكحها كالكلمة كالمراةين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري ولا جبر  
 في الاعتبار فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة  
 يجوز ان يكون لاسرطها لحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل  
 يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر  
 انقسامه اجزاء والدليلان اللبيان والانيان قائمان عليه واي توجيه لما في  
 التلويح انا لاناسم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز  
 ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه  
 في البعض الاخر مساطا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل  
 التجزى ( كالعتق ) فانه قوة حكيمية بصير به المرء اهلا للملكية والولايات  
 ولا معنى لتجزيه ( وكذا الاعناق عندهما ) القائلون بعدم تجزى العتق  
 اختلفوا في تجزى الاعناق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى  
 ان اعناق البعض اعناق الكل ( لانه ملزوم العتق ) والعتق مطاوعه  
 وهو ليس بتجزى اتفقا بين علمائنا فكذا الاعناق اذ لو تجزأ الاعناق

صار في حال البقاء ثابتا  
 بحكم الشرع حكما  
 من احكامه من غير ان  
 يراعى فيه معنى الجزاء  
 حتى يبقى العبد رقيقا  
 وان اسلم فانخراج  
 لا يبيد ا على المسلم  
 لثبوت بطريق العقوبة  
 ولكن يبقى عليه اذا  
 اشترى ارضا خراجا  
 لكونه من الامور  
 الحكيمية بقاء



بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة فعتق  
 البعض عندهما حر مديون يجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى  
 تجزيه لان الاعتناق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في نفسه وحقه  
 في الرقيق هو المالكية والملك وهو مجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد  
 ثم زوال ملك الكل يستلزم انتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما  
 يثبت جزاء للكفر وانما يبق بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتهاء اللازم يستلزم  
 انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية  
 في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض  
 علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما في شيء من  
 المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب  
 بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحق الله  
 تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل  
 هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتناق ازالة حق  
 العبد قصدا واصالة ولم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا ولم من  
 شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده صك المكاتب  
 في الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ  
 بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو)  
 اى الرق (ينافي مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه  
 المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا تضاد سمى العجز والقدرة  
 من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية متعة والمالكية  
 مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك  
 المال ولو باذن المولى (و) ينافي مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه  
 (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع  
 على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لا يثبته  
 على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك  
 المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اول وفرع على الثاني  
 بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج  
 ولم يكف الاول لكون منفعته للمولى كاسبق فلا قدرة له مالا وبنا (بخلاف  
 الفقير) اذ منفعته له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه

حتى لو اعتق البعض  
 لا يثبت العبد حرية في  
 البعض ولا في الكل بل  
 يكون رقيقا في الشهادة  
 وما اثر الاحكام  
 فيتوقف العتق على  
 اداء السعاية حتى سقط  
 المالك ولا يتضرر العتق  
 اذ هو لا يثبت الا في الكل  
 لعدم التجزى منه  
 في الكل والابلز الاثر  
 بدون المؤثر ولا في بعض  
 المحل لان العتق غير  
 متجز فلا يثبت العتق  
 اصلا والاعتناق ثابت  
 فوجد المؤثر بدون الاثر  
 وهو العتق منه  
 فعنده لو اعتق شفعيا  
 من عبد لا يعتق الكل  
 بل يصير كالمكاتب  
 فيخرج الى الحرية  
 بالسعاية بل اذ الى الرق  
 بالعجز كالمكاتب منه  
 والحاصل ان الاعتناق  
 ازالة للملك قصدا  
 وثبوت العتق ضمنا  
 لازالة و الملك متجز  
 فالاعتناق متجز عنده  
 وعندهما اثبات العتق  
 قصدا وازالة الملك  
 ضمنا واثباته بازالة الرق  
 وهما لا ينجزيان فكذا  
 الاعتناق



فإن النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه إهن فاعتبر بهن  
تحقيقاً للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للامة الثلث من القسم والحرمة  
الثلثان لأنه يملك المال نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكا للملكية) فإنها  
ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق باقصة لأنه يملك المال بدا لارقبته  
وان ملك النكاح (فيقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر)  
وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فإن ديتها نصف دية الرجل اعلم  
ان العبد اذا قتل خطئه وجب على عاقلته القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت  
لا تزد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل  
ما يستولى به على الحر استمساوا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي  
بمزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفسا  
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال بدا لملكه فلا بد من ان ينقص  
بده كما انتقصت دية الاتي عن دية الرجل بسبب الاثوثة التي توجب  
نقصانا في الملكية الا ان الرق ينقص احد ضربي الملكية وهما الملكية المال  
وملكية النكاح ولا يعد مهلا لان العبد في ملكية النكاح مثل الحر ومالكية  
المال لم تزل عنه بالملكية فإنها تثبت بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف  
واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالملكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به  
وملك الرقبة وسيلة البس والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل  
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه  
مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء  
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لا بالتصنيف وبالاثوثة  
ينعدم احد ضربي الملكية وهو ملكية النكاح فوجب تصنيف  
ديتها (وبتصنيف النعمة تنصف النعمة) اي العذاب يعني ان نحو الذمة  
والحل في غيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة  
بالجناية على مولى النعمة لارغم بالغرم (فتنصف الحدود) فعليهن نصف  
ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التصنيف كالجلد حيث يجب  
عليه نصف ما يجب على الحر (والا) أي وان لم يمكن التصنيف بكمل  
الحدود كقطع اليد (والرق ينال الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء  
والتزويج وغيرها لأنها تنبئ عن القدرة الحكيمة اذ هي تنفيذ القول على  
الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات



ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المجبور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتاما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار امانه بواسطة الاذن صار شريكا للفرقة في الغنية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضا لا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضا فصح في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير وزم سقوط حقوقهم لان الغنية لا تجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال ومضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المجبور ايضا يستحق الرضا فنحن ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والنسافعي اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المجبور لا يملك القتال وكذلك ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافي ضمان ماليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليها نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا يجب الدية في جنايته خطأ) لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المنافع ولذا لم يملك الابالقبض ولم يجب فيها الزكاة الا بحول بعد قبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المثلث وعوض في حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير التل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له وللم يجب عليه لم يحمها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارس فلم يجب الدية (بل) وجب دفعه (جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارس حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحالة حتى يعود حق ولى الجناية في الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقه ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للعدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب اثمها فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز دار الاسلام (والعبد كالحرة)

فلا يرد به ان الرق ينافي  
مالكية المال فكيف  
اشترك العبد في الغنية  
م

جواب سؤال ان  
الامان تصرف في  
حق الغير في الاضام  
والاسترقاق ولا ولاية  
للعبد على الغير م

رياً انهما جميعاً  
لان احكام النفاس  
مأخوذة من الحيض  
م

واما اذا لم يستوجب  
النفاس يوماً وليلة فاما  
وجوب القضاء للصلاة  
مع عدم المخرج كيلا  
يخلف الفرع الاصل  
لان حكمه مأخوذ  
من الحيض م  
ولقائل ان يقول ينبغي  
ان يكون النفاس  
مسقطاً لقضاء الصوم  
اذا استوعب الشهر  
لمخرج قيل حكمه  
مأخوذ من الحيض  
و يكون مثله وفيه  
ان المخرج في النفاس  
موجود دون الحيض  
م

ولما ثبتت الطهارة في  
الصوم بخلاف القياس  
فلم يتمدد الى سقوط  
قضاها مع انه لا حرج  
في القضاء بخلافها  
في الصلاة فانه على  
القياس فيتعدي الى  
سقوط قضاها مع ان  
فيه حرجاً م

في الامرين قياساً وبه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي بالعبد  
قصاصاً لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنهما  
الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعاً دم ينفضه رحم بالغة لاداء بها  
فمخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هي الدم الخارج من الرحم  
عقب الولادة فمخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على  
مذهب البعض وانما جمعهما احداً لعوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما  
لا يعدان اهلية) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة  
البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق  
القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف  
القياس للتأدية مع الحدث والتجاسة (وللمخرج) اي لما كان في قضاء الصلاة حرج  
لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اي الصلاة  
(دونه) اي الصوم اذا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر  
والنفاس يدر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة  
(ومنهما المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء (وهو لا ينافي الاهلية)  
اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من  
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الزوج والاولاد والعبد واهلية العبادة  
لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه  
واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة (لكنه) اي المرض (يوجب العجز  
فشترعت العبادات معه بقدرة الممكنة) كلما ازداد قوة اذ ادت نقصاً  
كائين في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت  
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هوالة للخلافة) اي  
خلافة الوارث والغريم في المال (فكان) المرض (سبب تعلق حق الوارث  
والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة  
تزول بالموت فيصير المال الذي هو محمل قضاء الدين مشغولاً بالدين  
فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا  
اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستنداً الى اوله) اي اول المرض  
فان الموجب الحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض على اصله لانه  
يحصل بضعف القوى وترادف الاكلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت  
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستنداً الى اول المرض لان الحكم يستند الى



اول السب ( بقدر ما يصان به ) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به  
 صيانة ( حقهما ) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث  
 والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق  
 ( فقط ) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد  
 على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنقصة  
 واجرة الطبيب والتكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه بقاءه ولم لم يعلم قبل  
 اتصاله بالموت هو متصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا لاصل هو الاطلاق  
 ( فكل تصرف ) واقع من المريض ( يحتمل الفسخ ) كالهبة وبيع  
 الحسابات ( يصح في الحال ) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع  
 في المحل من ولاية شرعية والمائع متدد فلا حكم له ( ثم ينقض ) ذلك  
 التصرف ( ان احتج اليه ) اي الى نقضه ( و ) كل ( ما لا يحتمله ) اي الفسخ  
 ( يصير كالمعلق بالموت ) حيث لا يقبل انقض ( كالاتفاق ) اذا وقع  
 ( على وارث او ) على ( غريم ) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ  
 على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في الكل وان لم يكن دين  
 مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فتجب السعاية  
 فيهما لانه حق الوارث ( بخلافه ) اي الاعتاق ( عن الرهن ) حيث  
 ينفذ لان حق الرهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم  
 في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على الثاني لا الاول ( والقياس ان لا يملك )  
 المريض ( الاصله ) هي تملك مال الى الغير بغير عوض مان كالهبة والصدقة  
 ( و ) ان لا يملك ( اداء حق الله تعالى المالى ) كالكوفة وصدقه الفطر ( و ) ان  
 لا يملك ( الوصية بهما ) اي باصله واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب  
 الحجر عن التسرع وهذه الاشياء تبرعات ( لكننا استحسنناها ) اي تلك  
 التصرفات ( من التاب نصراله ) ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه  
 السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلت اموالكم في آخر اعماركم زيادة  
 على اعمالكم فضعه حيث سئتم ( ولما بطلها ) اي الوصية ( الشارع للوارث )  
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث ( بقوله تعالى كتب عليكم اذا  
 حضر احدكم الموت ) الآية ثم نسخ هذه الآية ( وتولاها ) اي النصب  
 لبيانها حيث قال الله تعالى ( يوصيكم الله في اولادكم ) الآية وقال عليه  
 السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث ( بطلت )

اي في حق السعاية  
 كما قال ان مت فهو  
 حرا لا ان اعتاق  
 المريض ينفذ في الحال  
 دون العلق منه  
 ملك الرقبة دون ملك  
 البد ولهذا صح اعتاق  
 الا بق مع زوال اليد  
 عنه

الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث  
 بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به  
 حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته يعين  
 من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايضاً صورة اذ للناس مناقشات في صورة  
 الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضاً معنى لكونه مقابلاً لعوض  
 (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية مبني لانه يسلم له المالية من غير  
 عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال  
 الربوية بردي من جنسه لم يجوز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن  
 خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض  
 بان تولى السار ع في الثمين لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث  
 والجواب ان قوله عليه الصلوة والسلام الا لا وصية للوارث نفي جنس الوصية  
 فيقتضي ان لا تبقى وصية مشروعة في حقه اصلاً ولان تخصيص الوارث  
 بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت  
 وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر  
 ويتعلق بالموت احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول  
 ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او في نفسه او عرضه الثاني  
 ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه  
 من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام  
 والفضايح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اي للموت (حكم  
 الحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر  
 للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حياة  
 الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء وكان له  
 فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء  
 فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما  
 الاولى فاربعة ايضاً قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف  
 كالصوم والصلوة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من  
 الدنيا ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل  
 الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة  
 وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والناساني ما شرع عليه لحاجة غيره



وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر وتفقسة  
المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق  
بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط (مما شرع عليه الحاجة غير  
الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي  
وجوب الصلة فالموت اولى (الا ان يوصى فبصح من الثلث) لان السرعة  
جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينافي الذمة) فانه لا يبق  
بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان  
ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه او كفيل يؤكده ان ذم وجبت  
تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفى اتقى الدين ولهذا قال الامام  
الكفالة بالدين عن الفليس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق  
المجبور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه  
كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت امانة اليها في حق المولى حتى تباع رقبته  
بالدين نظرا للغماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصوب)  
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين  
لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذ بنفسه بخلاف العبادات  
والثالث ما شرع له الحاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له  
لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى  
ما تقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ونذا قدم جهازه)  
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لبا ربه  
حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقسيم اذا لم يكن حق الغير متعلقا  
بالعين اما اذا كان كما المرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها  
الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان  
الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اي ينفذ وصاياه  
من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث  
في الثلث لحاجته الى تدراك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى  
من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى  
\*من بعد وصية يوصي بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق  
الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانفعا قريبا بماله كاتفعا  
نفسه به حتى لو احيا الله تعالى فاجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه

وكل ما وجب من اذن  
لمقابلة ما ليس بمال  
فهو صلة  
فان قلت الذمة عبارة  
عن النفس المعنوية  
والعهد ان يكون من  
الحق والموت يهدم  
قلت ان هذه التسمية  
تبرعية لا لغوية وكم  
من معنى اصطلاحى  
ينافى اللغة كسميتهم  
الماهية ذاتية مع  
ان الشيء لا يستند الى  
ذاته م  
حتى لو ظفر الفقير بمال  
ازكوة ليس له ان يأخذ  
م

لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف  
ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه  
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده  
ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعنق بعد وقوعه لا يفسخ كذا  
في الكافي ( نظرا له ) متعلق بالجميع اي ثبتت هذه الحقوق على الترتيب  
المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ( و ) اذا اتى الكاتب  
الكاتب بعدم موت المولى ( بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى  
وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام \* من اعتق رقبة مؤمنة  
اعتق الله تعالى بكل عضونها عضوا منه من النار ( و ) كذا تبقى الكتابة بعد  
موت ( الكاتب عن وفاء ) اي مال يني يبدل الكتابة لحاجة المكاتب الى  
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى  
ولده بتعير الناس اياه روى ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذى الميت في قبره  
ما يؤذيه في اهله ( و ) لذا ايضا قلنا ( تغسل المرأة زوجها في العدة ) لان  
الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه  
خاصة حالة الموت وهو الغسل ( بلا عكس ) حيث لم يكن زوجها ان  
يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت ( فان قيل  
المملوكة وهي سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة  
اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة  
المملوك فنفي المالكية مابق الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام  
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له  
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله ( واما ما لا يصلح  
لحاجته فكالتقصص ) فانه شرع لتسقي الصدور ودرك السائر والميت غير  
محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه  
( فيجب ) القصاص ( للورثة ابتداء ) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم  
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء اللولي القائم مقامه ويؤيده قوله تعالى  
\* ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا \* جعل ثبوت القصاص  
للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفو  
حال حيوة المورث لا كالوابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حيوته  
ولان الغرض من شرعه لما كان درك السائر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

ويحصل ايضا بدل  
الكتابة لا يفسد ديونه  
فسيجي من العذاب  
ويحصل الولاء منه



اذلوم بقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء  
 (فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطابقتهم  
 وليس كذلك اذ لو عني احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقيين شيئا  
 قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد والواحد لا يجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة  
 عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كولاية النكاح  
 للاخوة فاذا استوفى احدهم او عني لا يضمن شيئا للباقيين لانه تصرف في خالص  
 حقه ولذا قال الامام الكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف  
 في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك تكبير اذا كان فيهم كبير غائب  
 لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا  
 معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال  
 (فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث) القصاص  
 ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجزى فيه سهام لورثة بل يثبت ابتداء لهم  
 (حتى لم ينتصب البعض) اي بعض الورثة (خصما عن البعض) الاخر فان  
 الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد  
 البينة ولا يقضي نهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء  
 وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا  
 في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كامالا واما عندهما فموروث لان خلفه  
 وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب  
 ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الحاجة  
 الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز  
 وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو  
 المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت القاضل من حوايج  
 الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث  
 القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب  
 الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول  
 فيجب بالسبب الجديد بخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب  
 بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)  
 اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فيثبت للمقتول ابتداء

بفعل موروثا لا يمكن  
 ان يجزى والخلف قد  
 يفارق الاصل عند  
 اختلاف حالهما  
 كالتميم يفارق الوضوء  
 في ايجاب النية  
 لاختلاف حالهما  
 بالتطهير والتلوين  
 كذا ههنا

ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتنا للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيقن يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراكه عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المثلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عقوه) اي الجروح (ايضا) لان المعقود مندوب اليه فيجب تحصيله بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون بكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون عن غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عام من شأنه العلم فان كان مع اعتقاد النقيض فركب والافسيت (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا بجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضه وعناد بحث لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى \* الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم \* وانما ينكر بحودا واستكبارا كما قال الله تعالى \* وخذوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا \* ومثل هذا لا يكون جهلا (واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المقصود بالاذعان والقبول (ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويحجده جهل ظاهر (اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانی كما ان الجهل كالعلم جنائي فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا



من قبيل تسمية السبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار  
 مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم بغيبه البراهين  
 القطعية فتدبر (فديانته) اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة  
 الاوثان مثلاً (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجد (وفيما) اي ديانته  
 (في حكم يقبله) اي التبديل (دافعة للتعريض له) لقوله عليه الصلوة والسلام  
 اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (لخطاب) اي دليل الشرع (في حكم الدنيا)  
 لا تخفيفا لهم بل استدراجاً ومكراً وزيادة لائمهم وعذابهم كان الخطاب  
 لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)  
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمآن باتلافها وجواز بيعها  
 ونحوها) اي نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بهما واخذ  
 العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصحح لهم نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به)  
 اي اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وضي في ذلك النكاح  
 ثم اسلم يكون محصناً فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا  
 النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد فاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا  
 لصحته بذلك المعنى (ولا يصح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين الا  
 بمرافتهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم  
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقدونه بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم  
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعريض بل المراد  
 بالديانة الدافعة هو المعتقد السايغ الذي يعتمد على شرع في الجملة قال  
 شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به  
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام  
 ولم يثبت كونه سبباً للارث في دينه فلا يثبت سبباً له في اعتقادهم وديانته  
 لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذالم يعتمد على شرع (واما الربوا فقد نهوا  
 عنه) لجواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعريض  
 فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا (فاجاب بوجهين  
 الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله  
 تعالى \* واخذهم ربوا وقد نهوا عنه \* واستحل لهم الربوا كاستحلالهم  
 الزنا مع كونه محظوراً في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى

من العهد يعني ان الربوا مستثنى من عبودهم قال عليه الصلوة والسلام الا  
من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه  
وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا  
الجهل (دونه) اى ادى من الاول وله امثلة الاول (بجهل ذى الهوى)  
كالغلاصة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى  
وبزادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته  
تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو  
الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركة المحسوسة  
واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فتبوه متفق  
عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى بجهل ذى  
الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة بجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو  
المشهور عنهم لكن الراهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاعة لاهل  
الكبائر وعفو مادون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك  
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام  
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون  
جهل الكافر ولما اظهر الاسلام زمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على  
ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) النال الثانى (بجهل الباغى) وهو  
الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغى  
(باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان  
يكون له) اى للباغى (منعة) اى سوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره  
حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما  
لكن يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد منه انه يفتى بوجوب اداء  
الضمان فيما يذنبهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية  
قد انقطع بمنعه قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الانم فان المنعة  
لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (مخاربتهم)  
لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تنفى الى امر الله ولان البغى مفسدية ومنكر  
ونهى النكر فرض وذاك همنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على  
القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو من الاشارة اليه فتأمل (و)  
يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من



وكذا حال قوله (وجر يحهم) وإنما وجب هذا دفعا لسرهم (بلا سقوط  
الارث من الطرفين) أي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل  
من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (اودعي  
الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام  
ايضا جامع والقتل حق ولو في زعة حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال  
ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان  
لما له المثل) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة  
لاحكامها اذا الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل  
ثبتت العصبة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بانك ولم يثبت الملك  
بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان  
ولو انحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلف من وجه  
دون وجه لم يثبت واحد منهما بالسك وقيد المال بالمثل لانه لو انكسرت  
شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة  
(و) المثال الثالث (بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة  
والا فيكفر كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما  
لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على  
قول سعيد بن مسيب فان فيه مخالفة حديث مسيلة المشهور (او الاجماع)  
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي  
في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين امثال بقوله (واما جهل بصلح شبهة)  
دارثة للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي  
غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (اوفي) موضع (الشبهة)  
الاول (بجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الولين  
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص  
عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار  
شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (بجهل من زنى بجارية  
امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير  
شبهة في درء الحد حتى يندري بها ولا يثبت التسبب والعدة بها وان كانا ثبتان  
بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه  
وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحلي دليلا ولا بد فيها من الظن

ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف الدلول لما منع اتصاله به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان شبهة فيه نُسأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل بصلح عذرا بجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر اليها) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انها واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لغير لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى \* وما كان الله ليضيع ايمانكم \* اي صلوئكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيل ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اي الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والهجر) من المولى (حتى ينفذ) اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والهجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بمجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ بتخير المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للقضاء وانما يعلم بها وتصرف فلا يل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة و يصير جهله



كالبئح والآفيون أعلم ان فخر الاسلام ٢٤٩ وكثير من العلماء ذكروا البئح من امثلة المباح مطلقا

وذكر قاضيهان  
في شرح الجامع ناقلا  
عن ابن حنبل  
رحمه الله ان الرجل  
اذا كان طالما بتأثير البئح  
في العقل فاكل فسكر  
قال يصح طلاقه  
وضاقه وهذا يدل  
على انه حرام وفي  
المبسوط لا بأس بان  
يتداوى الانسان بالبئح  
فاذا اراد ان يذهب  
عقله منه فلا ينبغي له  
ان يفعل لان الشرب  
على نية السكر حرام  
منه

فلا يصح لانه علق  
الخطاب بحالة منافية  
فيتعلق الخطاب  
بالسكر كابتداء الخطاب  
في حالة السكر لا يقال  
جازحل السكر على  
مبادئ النشاط  
لان سياق الآية وهو  
قوله تعالى حتى تعلموا  
ما تقولون يأباه لانه  
يدل على ان الخطاب  
مشوجه حال زوال  
العقل وقيل لا يأباه لان  
الغرض ليس نفي العلم  
عنه بالكيفية بل حتى يعلم

بها عذرا خلفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع)  
اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل  
العلم خفي لان صاحب الدار يشترط بيعها (ومنها السكر) وهو غفلة  
سرور سيدها امتلاء الدماغ من الاثخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله  
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سيده  
اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء  
او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او لمجاء (فيمنع  
كالانغماء) اي كما يمنع الانغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والبيع  
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤخذ به فصار من  
اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبطل به مخاطبا (او) بطريق (محظور)  
وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والبانق والنصف (فلا ينافي) هذا  
النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا  
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه  
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به  
في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر  
وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا  
سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافية للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز  
ان يقال للعاقل اذا جئت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب  
(ولا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها  
من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعل  
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والافرار وتزويج الصغير  
والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحهما  
لجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلم (لارادته) فلاتين امراته استحسنانا لعدم  
الركن وهو تبدل الاستعداد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك  
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحده ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود  
والقذف (او باسبب الحد) مطلقا بانزني او قذف حال السكر اما الاول  
فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليه وهو السكر واما الثاني  
فلان السكر ان اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن  
اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر بما يحتمله  
اي الرجوع كاقارره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا



الطفل واتلافه  
موجب الضمان  
والدية من ماله على  
اوليه قلت هذا ليس  
من باب التكليف بل  
من قبيل ربط  
الاحكام باسبابها  
كربط وجوب الصوم  
بشهود الشهر فظهر  
ان الخطاب يتوجه  
على عديم العقل  
كالسكران ولا يتوجه  
على عديم العلم كالنائم  
او المغنى عليه بعدم  
الفهم وهذا خلاف  
المعقول لان عديم العلم  
اولى بالخطاب من  
عديم العقل والحق  
ان السكران غير  
مخاطب حقيقة بل لما  
قامت قدرته بسبب هو  
موجه من جهة العبد  
عدت قائمة زجرا عليه  
في حق الائم ووجوب  
القضاء باعتبار  
الخطاب هنا فلا  
اشكال  
يعنى يحتمل ان يتبدل  
اعتقاده وان لا يتبدل  
فربحنا الثاني وفيه يلزم  
ان يثبت الاسلام بمجرد  
التصديق بلاقرار

وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يحدلان السكران لا بكاد  
يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقرار (وحده)  
اي حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)  
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر  
ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد الامام) ابو حنيفة  
(لا يجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر في حق وجوب الحد  
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء  
اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري بها الحد  
(ومنها الهرل) فسر السخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحقيق ولا مجازي  
بل يراد بها له من افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له  
يريد بالوضع اعم من الشخصى والتوى بقسميه فيناول وضع المجاز كما سبق  
تحقيقه في اوائل الكتاب (وموضد الجدل) وهوان يراد باللفظ معناه الحقيقى  
او المجازي ويرادفه التلجة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه  
التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد  
انها هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر  
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان ان يعتقد الناس  
بيعا وهو ليس يبيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه  
(وهو لا ينافى الاهليتين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار  
المباشرة والرضاء به ابل اختيار الحكم والرضاء به) يعنى ان الم'زل ينكلم بصيغة  
العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار  
هو القصد الى الشئ وادارته والرضاء هو ايقاره واستحسانه فذكره على المنى  
مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله  
تعالى لا يرضاه ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب  
النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات  
اماعقاید) او اخبارات او انساآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم  
شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا  
فعقاید فالانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والا اول اما ان يتوضع التعاقدان  
على اصل العقد او النمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا  
على الاعراض عن الهرل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على



ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحيث ان يدعي  
احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي  
احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام  
التي وما يتعلق بها فقال ( فالهزل بالردة كقربعين الهزل لا يهزل به )  
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى  
حكاية عن الكفار \* انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم  
تستهزؤن لاتعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم \* فلا يرد ان الارتداد  
انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينفيه لعدم الرضى بالحكم ( والاسلام  
هزل لا صحيح ) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحمل الرد ترجعها  
لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه  
لان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد ( واما اخبارات فالهزل  
يبطلها مطلقا ) اي سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والتمكح  
اولا كالطلاق والعناق واخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر له بان  
بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا النسي بكذا اولفة فقط كما اذا اقر بان  
زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار تعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل يبدل  
على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى 'واجاز ذلك لم يجز لان الاجازة  
انما تحقق سماعا محتملا للصحة والبطالان وبالاجارة لا يصير الكذب صدقا  
( واما انساآت فان احتمل ) العقد ( الفسخ ) كالبيع والجارة ونحوهما  
( فاما ان يتواضعا ) اي المتعاقدان ( في اصل العقد ) بان يقولوا قبل البيع نتكلم  
بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا ( على الاعراض ) بان قالوا بعد البيع  
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنا بطريق الجد ( صحيح ) البيع باليمن  
المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض ( و ) ان اتفقا ( على بناء  
العقد عليه ) اي على الهزل والمواضعة ( صار كخيار الشرط لهما ) اي لما قد بين  
( مؤبدا ) لوجود الرضى بالباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار ( ففسد ) العقد  
كما في الخيار المؤبد ( لكن لا يملك بالقبض ) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم  
اختيار الحكم ( فان نقضه ) اي الذي اتفقا على انه مبنى على المواضعة  
( احدهما ) اي احد المتعاقدين ( انتقض ) لان لكل واحد منهما ولاية  
النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعها لانه بمثل شرط الخيار لهما  
فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقد رآنا الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا

وهذا الاقرار لم ينفذ  
موجبا بشيء 'صلا  
لكونه كذبا  
التواضع عبارة عن  
وضع كل واحد من  
العاقدين رأيهما  
على شيء

بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار  
 ما لم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازاه في ثلثة جاز لا ان اجاز) اي احدهما  
 (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء) اي لم يقع في خاطر يهما وقت العقد  
 انهما بنيا على الموضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء (صح)  
 العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة  
 وال لزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والجدة هو الظاهر فيه  
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار الموضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما)  
 لان العادة جارية بان يبنيا على الموضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا  
 فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد  
 وان كانت الصحة وال لزوم لكن الموضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح  
 (واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للتقدم اذا  
 لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا يغيره هنا لان احدهما يدعي  
 عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجدة وال لزوم بلا معارض يكون ناسخا  
 للموضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البدل) بان يتواضعا مثلا  
 على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا  
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة  
 درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول  
 الهزل في القدر والثاني) الهزل (في الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على  
 البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا  
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء  
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد منه لان العمل بالموضعة ههنا  
 يجعل قبول احدهما لالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد  
 وقد وجدنا في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد وال ترجيح بالاصل اولى من الترجيح  
 بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني (بالموضعة  
 في صور) الوجه (الاول الاعند اعراضهما) اي ينقض البيع في الوجه الثاني  
 بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض  
 وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لا مكان العمل  
 بالجدة بعد اعتبار الموضعة بتصحح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو



الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالواضحة بمنزلة شرط  
 مخلف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد  
 لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن  
 العمل بهما لان اعتبار الواضحة فيدوجب خلو العقد عن الثمن لان ادراهم  
 لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)  
 عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة  
 وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط ونذكر  
 اولها والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فينقسم الى اقسام (فقد  
 مال المال فيه كالطلاق والعفو عن القصاص واليمين والتسذر) صورة  
 الطلاق والعناق ان يقع التواضع بين الزوج والراة وبين المولى والعبد  
 بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعناق  
 مرادها وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته  
 او عبده بان يطلق طلاقها او يعتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في  
 التذرع ككاه صحيح والهزل باطل \* لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد  
 وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين \* وفي بعض الروايات العناق مكان اليمين  
 والتذرع ملحق باليمين لقوله عليه الصلوة والسلام التذرعين وكفارة اليمين  
 والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط يني على  
 السراية والازوم ولان الهزل لا يمنع انقاذ السبب لان الهازل راض به وعند  
 انقاده هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى  
 لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف  
 مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب الملل والطلاق المضاف ليس  
 بعلة بل سبب مفض والا لا استدلال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه)  
 اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في  
 الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم)  
 ويجب مهر المثل للحديث السابق (اوفي قدر البدل) بان يتواضعا على  
 ان يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفنا (فان اتفقا على الاعراض)  
 عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء)  
 على الهزل (فالف) اما عند هما فظاهر كافي البيع واما عند ابي حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البذل في البيع وان كان  
وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالا بحساب لركنيته فيجب  
تصحیح البيع لتصحیح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهارا  
لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل  
(و) ان اتفقا (على ان لم يحضرهما شيء) من الاعراض والبناء (اولاختلفا)  
في الاعراض والبناء (فقبل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة  
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل)  
المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)  
عطف على قوله اوفى قدر البذل اي الهزل اما ان يكون في جنس البذل  
(ففي الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض عن الهزل (يجب المسمى و)  
في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجماعا) لانه بمنزلة الزوج  
بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت  
التواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر  
فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه  
ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح  
بدون تسمية المهر (و) في صورة الاتفاق (على عدم الحضور و) في صورة  
(الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)  
لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة  
بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه  
(المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما  
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى رجحان المواضعة  
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل  
(ومنه) اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت  
بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعني الطلاق على مال والاتفاق عليه  
والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا  
خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بينهما خلع او خالع  
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان  
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعنف عليه ونحوها  
(ففي صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)



صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا  
اما عنده فلتزجج العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة  
خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل  
الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا  
على الف درهم على انك با لخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع  
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق  
وان اختارت ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا  
في صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه  
لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق  
ونحوه الا انه يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق  
التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكما من  
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا  
للعقد بمعنى انه يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقدا اثر  
الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت  
وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي  
الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على  
مشيئتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على  
ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يبطل  
الابراء) اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه  
الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل  
يبطل (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل  
ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم  
الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار  
لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على  
الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يتم الرضا بالحكم فيبطل به التسليم  
(ومنها) اي من العوارض المكتسبة (الشفعة) فان الشفيع باختياره يعمل  
على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة  
والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعزى فرحا او غضبا  
فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العتة فيتناول

ارتكاب كل محذور والاخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص  
 العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة طاقته وان كان مشروفاً محموداً باصله  
 فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهولنا في الاهليتين)  
 اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفه يكابر  
 عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطباً بحمل امانة الله تعالى في مخاطبته بالاداء  
 في الدنيا ابتلاءً ويجازى عايداً في الآخرة (و) لا ينافي السفه ايضاً (التصرفات)  
 لانه اذا بقى اهلاً لحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلاً لحقوق  
 العباد وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بالغ سفيهاً) لقوله  
 تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالهم الاية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ابتاء  
 الاموال ايهاهم بابتائهم رشداً وصلاحيهم حيث قال تعالى فان استم منهم  
 رشداً اي ان عرفتهم ورأيتهم فيهم صلاحاً في العقل وحفظاً للمال  
 فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنة) اي سن الرشد (عنده) اي عند  
 الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الحسد (وهو  
 خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشر سنة واقل  
 مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جداً ذلك وهو  
 لا يتفك عن الرشد الا نادراً مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من  
 تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين  
 سنة او ثلث منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اي بعد الاتفاق على منع مال  
 من بلغ سفيهاً اختلفوا (في جبر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ  
 التصرف القسوي (عنده مطلقاً) اي لم يجوز الامام الجبر على السفه  
 سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب فتصرفه  
 صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية  
 وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصاً انا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركاً  
 للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح  
 عسارته في الطلاق والعقاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب  
 العقوبات التي تندراً بالشبهات مع ان ضرر النفس اسد من ضرر المال  
 (وجوزاه) اي الجهر (فيما يقل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة  
 حقالة لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكيرة كقتل العمد  
 وصفوها من المؤمنين في الآخرة من الله وفي الدنيا من المؤمنين حسن وان اصر



عليها واما الثاني فثلا يضع اموال التلس بسية فان السفية بامرافه  
 وابلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال  
 للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب  
 ان النظر له لدينه والمسلمين كالغزو عن الكيرة جائز لا واجب وانما يجوز  
 لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه باصبي والمجنون بابطال عبارته  
 اذ بالبيان فصل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو نفقة  
 قطع المسافة وشرا خروج من عرانات الوطن بقصد سيرة ثلثة ايام واليهما  
 خافوقها سيرا وسطا (وهو لا ينال الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه  
 ميبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما افله  
 التحرك وامتداده (مطلقا) اي سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض)  
 فان منه ما ينفعه الصوم كالتخفة ومنه ما لا يضره اي لا يوجب  
 ازدياده كالبرص الايض فلم تتعلق رخصة بنفسه كما ظنه بعض  
 اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر اداء ذوات  
 الاربع) اي يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى  
 لم يبق الا كمال مسروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وبقره سواء  
 وعند السافعي حكمه نبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى  
 ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار فاذا فانتزم الاربع وقدم  
 بيان تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن  
 القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو  
 الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في  
 السفر لا يقضى في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفاتئة لان  
 ما ثبت في الذمة لا يغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (في خير) وجوب اداء  
 (الصوم) الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا  
 (لكنه) اي السفر لكونه (اختيارا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة  
 تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من ان تلحقه آفة  
 (لم يحل الفطر لمسافر صائم) اي اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل ايضا  
 الفطر (لقبح صائم سافر في رمضان) قيد المستثنين وذلك لانعدام  
 الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره  
 فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن السببه

اتقوا تعالى فان كان  
 الذي عليه الحق سفية  
 او ضعيف نفس على  
 اثبات الولاية وذلك  
 بالبحر عليه انظر له  
 كما لصبي والجواب ان  
 المراد بالسفية الصبي  
 الذي عقل بالفعل عن  
 ائمة التفسير

في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر  
فانه مبيح في الجملة ( بخلاف المريض ) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة  
المرض ثم بداله ان يفطر حل له ذلك وكذلك اذا مرض المقيم حل له  
الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة  
الافطار ( ولا تسقط ) الكفارة ( اذا افطر المقيم ) العازم على الصوم  
في رمضان ( ثم سافر ) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب  
من غير اقتران شبهة ( بخلاف ما اذا مرض ) المقيم العازم على صوم  
رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يبين به ان الصوم  
لا يجب عليه ( واحكامه ) اى السفر ( ثبت بالخروج استحضاراً بالاثار ) وهو  
ماروى بطريق السهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه  
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر لمجاوزتهم  
العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم  
العمة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما روينا ( وفي الاقامة قبل الثلاثة ) اى قبل ثلثة  
ايام وليالها ( لا يشترط موضعها ) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل  
الثلاثة بصرح واركان في غير موضع الاقامة فان نواها بعد الثلثة يسرط  
موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع  
سهل من الرفع ( ومنها الخطاء ) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى  
على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمناً خطأ ورفع عن امته الخطاء وهو المراد  
ههنا وفسروه بالفعل عند قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيداً فاصاب انساناً  
وعلم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجازان يؤاخذ به  
بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت  
لذا عد في المكتسبة ( وهو لا ينافيها ) اى الاهليتين لانه لا يحل شئ من  
العقل وقوى البدن ( لكنه يصلح عذراً في سقوط حق الله تعالى اذا صدر )  
الخطاء ( عن اجتهاد ) فلا يأنم الخطي بعد بذل الوسع كافي القلة والقوى  
( و ) يصلح ايضا ( سبه في ) باب ( العقوبة ) من حد وقود ( حتى ) لوزفت غير  
امرأته فوطئها على ظن انها امرأته ( لا يأنم ) اثم الزنا ( ولا يحد ) ولورمى الى  
انسان ظنه صيداً فقتله ( لا يقتص ) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور  
ولا يأنم اثم قتل العمد وان اثم ترك التثبت ( وان لم تنك ) الخطأ ( من ) نوع  
( تعصير ) هو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فصالح



سببا (يوجب) الجزاء القاصر عن (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك  
التبث محذور فيكون جنابة قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح  
عذرا في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو تلف مال  
انسان خطأ بان رمى الى ساة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه  
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فعند عصمة  
الحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة الحل ولهذا لو تلف جماعة مال  
انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء  
صيد الحرم بدل الحل (ووجب الريبة) من حيث انها بدل الحل ولهذا يتعدد  
بتعدد المتعدد الفاعل لكن (على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة  
في ثلث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم يقابل بالاولى الصلة  
على التخفيف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تنسب جزاء الفعل  
اذ لا ينفك عن نوع تقصير ترك التبث فيصلح سببا لجزاء القاصر الدائر  
بين السادة والعقوبة (ويصح إطلاقه) اي طلاق المخطئ كما اذا اراد  
ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند انشافي لعدم القصد كالنائم  
والمغنى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ  
عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه  
بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغنى عليه ولا مقام الرضى فيما  
يتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما بتمام الشيء  
عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود  
الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر  
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى  
في المكر مما لا يفسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل  
الحكم متعلقا بحقيقةتهما (وينبغي ان يعتقد بعبه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه)  
يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسج بخرى على لسانه  
بعت هذا العين منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اباه في خطابه ينبغي  
ان يعتقد البيع يعنى لاروايه فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يعتقد  
فاسد (كبيع المكر لوجود اصل الاختيار) انظروا الى ان الكلام اختياري  
ويفسد لفوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو حل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو  
نوعان) الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر

كما هو ظاهر ان الاكراه بعدمه ( ويفسد الاختيار ) وهو المقصد الى احد  
 طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر  
 عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر  
 ( بان يكون ) الاكراه ( باتلاف النفس او ) اتلاف ( العضو ) فان حرمة حرمة  
 النفس ( و ) هذا النوع من الاكراه ( هو الملقى ) اي الموجب للجاء الفاعل  
 واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من قوات النفس او العضو ( و ) الثاني  
 ( ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده  
 ( بان يكون ) الاكراه ( بحبسه او قبله او ضربه او نحوها ) مما يوجب عياده  
 الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب  
 او الحبس فالضرب الين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا  
 الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة  
 فكل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضاء وهو ان يتم حبس  
 ايده او ابنه اقول عدمه قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان  
 من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه ( وهو ) الاكراه ( مطلقا ) اي  
 سواء اعدم الرضاء وافسد الاختيار او لا ( لا ينافيها ) اي اهلية المكره لنفس  
 الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ( و ) الاكراه ( لا ) ينافي  
 ( الخطاب ) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى  
 في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما  
 اكراه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب  
 حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كما لا كراه بالقتل على  
 شرب الخمر ويأثم اخري كما اذا كان حراما كما لا كراه على قتل مسلم بغير حق  
 او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من  
 الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب ( و ) الاكراه ( لا ) ينافي ( الاختيار )  
 ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهون  
 عنده لحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو  
 ذلك مما اكراه به ( وان افسده ) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه  
 وهو رد على صاحب الحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى  
 حد الاجاء امتنع التكليف ( فانما رضاءه ) اي الاختيار الفاسد اختيار ( صحيح )  
 وهو اختيار الحامل ( يرجح ) اي الصحيح ( على الفاسد ) لان الفاسد مودوم



في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيح بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه  
 على ائلاف مال الغير كإسباتي (والا) اي وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة  
 كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كإسباتي ايضا (بقي الحكم منسوبا  
 الى) الاختيار (الفاقد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقضية  
 الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان  
 التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم)  
 ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آله المكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل  
 المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد لمف صار كانه فعله بنفسه  
 وبقولنا لا يصلح آله له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل  
 عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح  
 ان يتكلم المرء لسان غيره حسا على وجهه لا يبقى للسان المتكلم اختيار  
 اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على متكلم  
 فان كان القول مما (لا يفسخ) اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف (على الرضاء  
 لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه)  
 من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل \* طلاق صفاق والنكاح ورجعة \*  
 وعفو قصاص واليمين كذا انذر \* ظهار وابلاء وفي هذه \* تصح مع  
 الاكراه عدتها عشر \* فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على  
 الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل  
 بالهزل وخيار الشرط مع انها يعدمان الاختيار بالحكم فلان يبطل بما  
 لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت) امرأة بوعيد تاف او حبس  
 (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها اخلع او الطلاق على  
 الف درهم مثلا قبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق  
 من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف  
 على الرضاء ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره)  
 الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اي الطلاق والمال اما الاول  
 فلان الاكراه لا يمنع واما الثاني فلانها التزمته طائفة بازاء ما سلم لها  
 من البينونة (والا) اي وان لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضاء  
 بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اي يفسد فاسدا اما الانقاد  
 فله دوره عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضاء (كالبيع ونحوه)



اى الاجارة وامثالها (ولا يصح بالاكراه) المجرى او غيره  
 (الا قاربركلها) اى من المسالبات وغيرها لقيام الدليل على عدم  
 المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها  
 كالأقوال) فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فیه تقتصر) على الفاعل  
 ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع  
 الى الحامل شئ من اجكاه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم  
 صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به  
 من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان  
 الضمان على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطئ بالة الغير لا يتصور فلو اكرهه  
 عليه كان المقر على الزانى لكن لو ائلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور  
 (وبعضها لا) اى ليس كالأقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان  
 لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آيته  
 تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم (على الفاعل ايضا) اى كما فى الأقوال  
 ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه  
 بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حله بالاكراه على  
 الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن  
 حل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضاه الفاعل وهو فعل  
 معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله منالان تبديل  
 محل الجناية فلا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم  
 محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على  
 الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام  
 الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى  
 وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على  
 البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب  
 الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير  
 مفصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل  
 الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل  
 متمما للعقد حتى ان المسترى يملك المبيع ملكا فاسدا لا انعقاد البيع وعدم  
 نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آيته تبديل محل الجناية (نسب)



الحكم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المسايح  
 (كأنلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا  
 او مالا فيتلذز ما ذانسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنابة) من ضمان المال  
 والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة  
 الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلواكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية  
 على هاتلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص  
 على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على  
 ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد  
 القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجنابة  
 الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل  
 لا يصح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب  
 الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور الحكم  
 بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجنابة لانها حيثئذ تكون على  
 دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جملة آلة  
 لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما  
 الفاعل فلا طاعته المخلوق مع معصية الخالق وايناره نفسه على من هو  
 مثله والحرمان انواع  $\frac{3}{4}$  ما فرغ من بيان حكم الفعل المكروه عليها في انها  
 بمن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على  
 الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما  
 او مباحا او مري خصا فيه فالحرمان اما ان تحتمل السقوط اولا والناسي  
 اما ان تحتمل الرخصة اولافهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل  
 السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة  
 فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد  
 وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولافشرع في بيان هذه الاقسام  
 فقال والحرمان انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة  
 كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له  
 الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول  
 في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح)  
 فانه لو اكره بالقطع او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف

المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا كره ( والزنا ) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحه الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القلع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الائم والحد عنها ( و ) الثانى ( حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملحى ) من الاكراه بان كان بالقتل او القلع ( يباحها ) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فسق الاباحة الاصلية ضرورة والا كراه الملحى بخوف تلف النفس او العصونوع من الاضطرار وان احتص الاضطرار بالخمسة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو ( فلو امتنع ) المكروه من اكل الميتة ونحوها حتى قتل ( اثم ان علم ) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة ( والا ) اى وان يعلم ستوطها ( فيرجى ان لا يكون آثما ) صرح به في المبسوط واما الاكراه العير الملحى ولا يبيح الحرمات لعدم الاضطرار لانه يورب النسبة حتى اوشرب الخمر باكراه غير ملحى لا يحد ( و ) السالب ( حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة ) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة ( وهى ) اى الحرمة ( اما حقوق الله تعالى ) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما ( التى لا تحتمل ) اى السقوط ( كالانكلم بالكفر ) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام بصورة ومعنى حرمة مؤبدة واحراء كلمة الكفر كفر بصورة اذ الاحكام متعلقة بالطاهر فيكون حراما ابدا الا ان السارع رحص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى \* الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان \* ( او ) في حقوقه ( التى تحتمل ) فى الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة من هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات ( فترخص ) فى جميع ما ذكر من امثله النوع السالب بالملحى من الاكراه وذلك لان فى اجرا كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد بصورة لا معنى لانه



يعتقد الوجدانية والنبوة وما يتبعهما باقلب وهو الاصل لكن لما كان  
الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت  
حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس  
وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته  
وغنى الله تعالى عنه وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى  
وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما  
( اذا صبر ) حتى قتل فقد ( صار شهيدا ) لاهل ازمه دين الله تعالى واذا مكلم  
فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم  
والصلوة وقتل صيد الحرم اوفى الاحرام ( واما في حقوق العباد ) عطف  
على اما في حقوق الله تعالى ( كما في مال المسلم ) فانه حرام حرمة متعلقة  
بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة  
بترك العصمة لا تسقط بحال لانه طم وحرمة الظلم وتوبة لكنها تحتل  
الرخصة حتى لو اصر على اطلاقه اكرهاا ملجئا رخص فيه لان حرمة  
النفس فوق حرمة المال لكونه مهابا مبتذلا وبالا كراه لا تزول عصمة  
المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا  
على الحرمة فان صر حتى قتل كان شهيدا لذاته نفسه لدفع الظلم لكنه  
لما لم يكن في معنى العبادات بسكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها  
من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى  
( وحكمه ) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق  
العباد ( حكم ما في حقوقه تعالى ) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى  
بنوعيتها في انها لا تسقط ولكنها تحتل الرخصة بالمجئ كما سبق آتفا

### الحاشية في الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام  
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام باب الاجتهاد  
( وهو ) في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح ( استفراغ الجهد )  
اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه  
( في استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله ) اللام في الحكم للاستعراق  
اى كل حكم حكم عن دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم  
شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحثية وبذل العقيد وسعه في معرفة  
حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى

فيجزي الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل  
 استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف  
 للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما اخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد  
 او اخذ الفقيه في تعريف الفقه ( وشرط مطلقة ) وهو المستقل بالمذهب  
 كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رحمهم الله تعالى وانما فيه بالطلاق  
 لان في المقلد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها  
 ( ان يحوي علم الكتاب ) اي القرآن المعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا  
 ( بمعانيه لغة ) اي افرادا وتركيبا فيقتصر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو  
 والمعاني والبيان سليقة وتعلما ( و ) بمعانيه ( شرعا ) سواء كانت مفهومات  
 الالفاظ او منوطات الاحكام ( واقسامه ) من ان هذا خاص او عام او مجمل  
 او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب  
 منها عند الرجوع ( و ) ان يحوي ( علم السنة ) المتعلقة بعروض الاحكام لا مطلقا  
 بل ( بمقتضاها ) اي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص  
 والعام وغير ذلك كما ذكرنا ( وسندها ) اي طريق وصولها اليها من تواتر او غيره  
 وهذا يضمن معرفته حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف  
 وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بعديل الاثمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع  
 على حقيقة حال الرواة اليوم ( و ) ان يحوي علم ( موارد الاجماع ) لتلاخذه  
 في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم  
 بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وممرته فلا يقدمه الا ان منصب  
 الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريقه في هذا الزمان  
 واما يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم  
 ( و ) ان يحوي علم ( وجوه القياس ) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول  
 والمردود منها ( وحكمه ) اي ابر الاجتهاد التنبه به ( غلبة الظن ) بالحكم ( على  
 احتمال الخطاء ) في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا  
 كان فيه احتمال الخطاء ( فالجتهاد بخطي \* ) تارة ( ويصيب ) اخرى ( خلافا  
 للمعتزلة ) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب ( بناء ) متعلق بقوله خلافا ( على  
 ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم ) فان المجتهدين اذا  
 اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى  
 رأي ما دى اليه اجتهاد كل مجتهد ( لهم ) اولا ( انه لو لم يتعد ذلك لكلف بعير



المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا بإصابة الحق ولو لا تعدد ذلك لزم التكليف  
 بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) أي مثل  
 الاجتهاد (في) امر (القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي  
 في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) أي في امر القبلة (متعدد اتفاقا)  
 فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور  
 باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات  
 مختلفة قبله لما تؤدي فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاطاعة  
 (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتنافين كالوجوب  
 وعدمه وهو محال) واجب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان  
 واحد فاللزام ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة  
 لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل  
 بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام  
 فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب  
 على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد  
 لا إصابة الحق) يعني لانسلم ان المجتهد مكلف بإصابة الحق بل بالاجتهاد  
 ضرورة انه لا يجوز له انتقاد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه  
 بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به  
 يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم صحت (فان قيل المجتهد مأمور  
 بما ادى اليه اجتهاده وكل مأموره فهو حق) واجب بانه يكفي في المأموره  
 ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند  
 الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه  
 بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ  
 لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده  
 ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم  
 ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب  
 عن الثاني انا لانسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد  
 صلوة مخالف الامام طالما حاله) ان لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة  
 مخالف الامام لاصابتها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد



صلوته يدل على حقيقته مذهبنا (و) اما (عدم إعادة المحطى للكعبة) صلوته  
فليس لأصابتها الحق عند الله تعالى بل (لكونها) أى الكعبة (غير مقصودا)  
بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عندها  
إلى جهتها ثم منها إلى جهة أخرى وإلى أى جهة كانت للراكب فى النوافل  
وانما المقصود الجهة التى رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس  
بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد)  
لان الاجتهاد الاول ان بقى حقازم اجتماع المتألفين بالنسبة اليه والالزم  
الشيخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (أو صار المقلد مجتهدا) وخالف  
الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقازم  
اجتماع المتألفين والالزم الشيخ بالاجتهاد (وهو) أى الخلاف بيننا وبينهم  
انما هو (فى الشرعيات لا العقلات) كما حث تتعلق بالذات والصفات  
والافعال من الالهيات والنوآت فان الملبين اجمعوا على وحدة المصيب  
فى العقلات (الا عند بعضهم) أى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري  
والما حط فاهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل  
لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم  
وقدومه وجوار رؤية الصانع وامتاعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المحطى)  
فى اجتهاده (مصيب ابتداء) أى بالطريق الى الدليل لئلا يتمام الوسع فيه (وان  
كان مخطئا انتهت) أى بالطريق الى الحكم (لترتب الحسنه) على الاجتهاد الخطاء  
حيث قال: آية الصلوة والسلام لعمر بن العاص \* احكم على امك ان اصدت  
فلاك عشر حسنات وان اخطأت فلاك حسنة \* والحسنة لا ترتب على الخطاء  
من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنه لامسقة الاجتهاد  
للاصانة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالأخذ به ان لم يؤد  
الى العقاب كما قيل ودل عامه آية بدر فلا اقل من ان يؤدى الى المواب  
(وقل لا) أى ليس بمصيب ابتداء بل محطى ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ  
ابن منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث بمعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث  
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء  
ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان قضاء  
المطلق الكمال يعيد به فى مسائل الاصول فانه امر خطاى لا عبرة به



في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذي هو الكمال  
 (لما منع ترتيب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتيب الحسنة على الاجتهاد  
 ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه  
 (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) أي على الخطأ ولا ينسب إلى الضلال بل يكون  
 معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء  
 دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بيننا) فخطأ  
 المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل  
 من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان  
 مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) أي الاجتهاد  
 (لا يميز) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة  
 فقط هل يجوز ام لا فقل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لوزم العلم بجميع المآخذ  
 لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كماله  
 رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك  
 المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز  
 ان يعترض ما يمنع من الترتيب كتعارض الأدلة وعدم المجال للقدر الواجب  
 من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نسلم ذلك لجواز  
 تعلقها بما لا يعلم تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط بالبعث يقوى  
 احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف  
 او ينعدم فيحصل وللثاني ان كلاهما لا يعلم بحتم كونه مانعا فلا يحصل  
 ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا  
 وثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الأئمة وضموا كلا  
 الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك  
 اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروي  
 عن الامام لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل  
 وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الأدلة كذا قيل (واقول)  
 التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقه كالبلاغة وسائر العلوم التي هي  
 عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام  
 بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون



بليتها ويجعل قصده الخواص والزاي بميزة عدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها كذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا يتناقض ذلك صدور لادري من المجتهد لما سبق \* قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام \* عن تفسيس عرايس الكلام \* التي رصفتها ماشطة العقل ببنان الافهام \* وكستها حلال البيان والاعلام \* ايدى العبارات والسن الاقلام \* ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس وثمان ومائة \*

والحمد لله على الاتمام \* والصلوة والسلام على سبته

ونبينا محمد صاياه الصلوة

والسلام

الحمد لله الذي منحنا باكمال طبع هذه المجلة العنيفة الموسومة بمرآة الاصول في شرح حرقاة الوصول \* التي ايسر بها الزمان وافكار العجول \* الا واحدا بعد واحد وفاقت عند النقاد بالفهم الوقاد على نظارتها بالحسن والبهاء \* وفاضت جداول اتهارها في فيفاء القلوب بالتزوي والهتاء \* ورصفتها في صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الامعي \* ورصفتها على صفية الصحائف يراعة الامجد اللوذعي \* فريد عصرة وخيد دهره المشهور الموصوف بمن لا خسرو جازاه ربه حسن سعيد في اولاه \* واسمع على من يريحه مزيد فضله في اخراه \* في زمن من فوضى يده زمام اهل الامة \* لو قد بكفاية حجابته استراحة الاقاليم والملة \* السلطان بن السلطان السلطان عبدالعزيز خان بسط المولى بساط عدله ومرحته على مفارق الامام مدى اوانه وساعته \* وقبض على من بغى عن قبول امره \* وصاعن تقلد رتبة طاعته \* في مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي \*

سهل المولى ما آربه الدينوي والاخروي \* وتصادف

ختام طبعها في اواخر صفر الحـ

\* لسنة تسع وثمانين

ومائتين والف



